

المعجم الموضوعي للمصطلحات الكلامية

إملاء الشيخ الإمام العالم الزاهد

قطب الدين أبي جعفر محمد بن الحسن النيسابوري المقري رحمه الله

من أعلام القرن السادس

تحقيق:

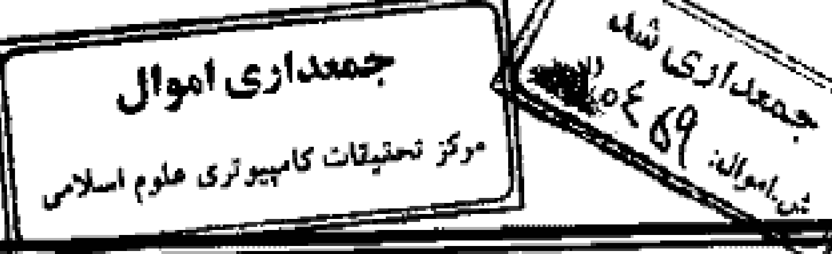
الدكتور محمود يزدي مطلق (فاضل)

إشراف:

الأستاذ جعفر السبحاني

نشر:

مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام للتحقيق والتأليف



٢٩٥٦

الحدود

المُعْجَمُ المَوضُوعِيُّ لِلمُصْطَلَحاتِ الكَلامِيَّةِ

إملاء

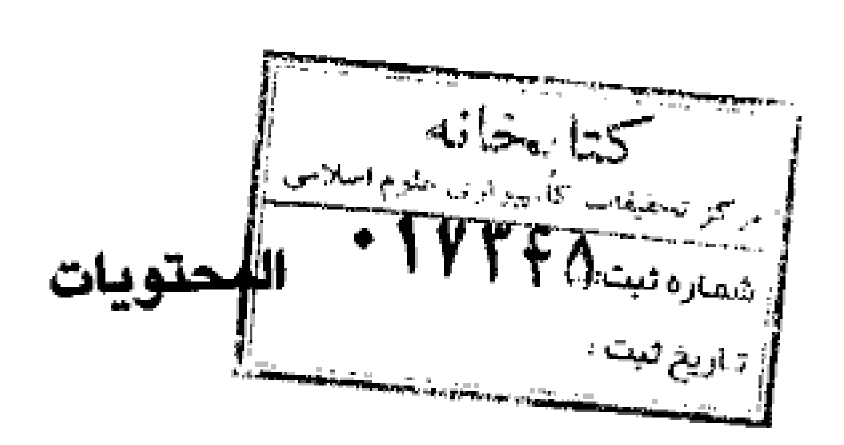
الشيخ الإمام العالم الزاهد قطب الدين أبي جعفر
محمد بن الحسن النيسابوري المقري
ـ رحمة الله عليه ـ
من أعلام القرن السادس

قَدَّمَ لَهُ وَعَلَّقَ عَليهِ وعَمِلَ فهارِسَهُ
الدكتور محمود «يزدي» (فاضل)

إشراف سماحة الأُستاذ
جعفر السبحاني

مؤسسة الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ للتحقيق والتاليف
قم المقدسة ـ إيران


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی


کتابخانه
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
شماره ثبت: ۰۱۲۳۴۵
تاریخ ثبت:

المحتويات

مقدمة الأستاذ المشرف:

بسم الله الرحمن الرحيم

معجم المصطلحات

بقلم: جعفر السبحاني

لكلّ علم مصطلحاتٌ خاصّة يستعين بها الأستاذ والمدّرس عندما يريد أداء المعنى الكثير باللفظ القليل ... وهذا هو في الحقيقة دور «الإصطلاح والمصطلح» في جميع المعارف والعلوم، ولأجل ذلك لا ترى علماً إلاّ وفيه مصطلحات خاصة لمفاهيم معيّنة قام بوضعها البارعون في ذلك العلم بهدف التسهيل والتيسير في مقام الافادة والتعليم.

ومن هنا ينبغي أن يقوم المعلّم والمدّرس بتبيين المصطلحات المهمة قبل تدريس المادّة العلمية، ليكون ذلك وسيلةً فعّالةً وناجعةً لفهم ما سيمرّ على المتعلّم في أثناء الدرس بسهولة ويسر.

من هذا المنطلق نهض ثلّةٌ من العلماء بجمع ونضد المصطلحات الموضوعة في العلوم خدمة لهذا الهدف العظيم.

غير أنّ بين المؤلّفين من جمع مصطلحات العلوم الدارجة في كتاب واحد، وهناك من اقتصر على تبيين مصطلحات علم أو علمين بينهما صلة.

وممّا أُلّف في المجال الأوّل:

١ـ «كشّاف اصطلاحات الفنون» تأليف: محمد أعلى بن علي التهانوي، من منشورات الخيام، وقد طبع بالأوفست على طبعة كلكتا عام ١٨٦٢ م.

٢ـ «مصباح السعادة ومفتاح السيادة» تأليف: طاش كبرى زاده (م ٩٦٢م).

٣ـ «جامع العلوم والحِكم» المعروف بـ «دستور العلماء» تأليف: أحمد نگرى بك.

٤ـ «التعريفات» تأليف: السيد شريف الجرجاني (م ٨١٦).

وممّا أُلّف في المجال الثاني:

١ـ «رسالة الحدود والحقائق» تأليف: الشريف المرتضى، وهي مطبوعة ضمن رسائل الشريف نفسه.

٢ـ «المقدمة للألفاظ المتداولة بين المتكلّمين» تأليف الشيخ الطوسي ـ رحمه الله ـ (م ٤٦٠ هـ).

٣ـ «الحدود والحقائق في شرح الألفاظ المصطلحة بين متكلّمي الإمامية» تأليف القاضي أشرف الدين صاعد البريدي الآبي، ذكره الشيخ منتجب الدين في الفهرست، وقال عنه: «فاضل متبحّر له تصانيف»[١].

وقد طبع بتحقيق الدكتور حسين علي محفوظ ببغداد مطبعة المعارف عام ١٩٧٠م.

٤ـ «الحدود» تأليف الشيخ معين الدين، أُستاذ الشيخ رشيد الدين عبد الجليل الرازي الذي هو من مشايخ الشيخ منتجب الدين الذي كان حيّاً في سنة ٥٨٥، وتوفّي بعد ذلك بقليل فيكون المؤلّف من مشايخ أواخر القرن الخامس[٢].

٥ ـ «الحدود» تأليف: الشيخ زين الدين أبي الحسن علي بن عبد الجليل البيّاضي، المتكلّم، نزيل دار الرقابة في الريّ، ذكره الشيخ منتجب الدين في فهرسته[٣].

٦ ـ «الحدود» تأليف النقيب أبي طالب الاسترآبادي ترجمة ابن شهر آشوب في «معالم العلماء» وذكر من تصانيفه: المقدمة، والحدود، والأبواب، والفصول لذوي الألباب والعقول[٤].

٧ ـ «اصطلاحات الصوفية» تأليف: الشيخ كمال الدين أبي الغنائم عبد الرزاق بن جمال الدين الكاشي المتوفّى سنة (٧٣٠ هـ)[٥].

٨ ـ «الحدود» تأليف: الشيخ الإمام قطب الدين المقري النيسابوري من مشايخ

---

(١) منتجب الدين: الفهرست، ص ١٠٠ برقم ٢٠٢.
(٢) المصدر نفسه: ص ١٥ برقم ١٥.
(٣) المصدر نفسه: ص ١١٤ برقم ٢٣٦.
(٤) ابن شهر آشوب: معالم العلماء ص ١٣٦ برقم ٩٣٢.
(٥) الجلبي: كشف الظنون ١ / ١١.

السيد ضياء الدين أبي الرضا فضل الله الراوندي المتوفّى حدود (٥٤٧ هـ) ذكره الشيخ منتجب الدين في فهرسته [١].

وهذا هو الكتاب الذي يزفه الطبع الآن إلى القرّاء الكرام.

وقد كاد هذا الكتاب أن تعصف به عواصف الزمان وتؤدي به طوارق الحدثان لولا أنّ شيخنا المحقّق الدكتور محمود «يزدي فاضل» دام علاه، شمّر عن ساعد الجد، فقام ـ بعد العثور على نسخة فريدة في بابها منه ـ بتحقيقه والتعليق عليه وتصحيحه بعناية فائقة، جديرة بالتقدير وسيقف القارئ بنفسه على خصوصيّة تلك النسخة وميزاتها في مقدمته كما يقف على ترجمة المصنّف فيها على حد ما وقف عليه المحقق في المعاجم.

وممّا تجدر الإشارة إليه أنّ هذه الكتب وأمثالها المؤلفة في مختلف المجالات كانت النواة الأُولى لتأليف دائرة المعارف الرائجة في هذه العصور.

فإنّ مؤلّفي دائرة المعارف استمدّوا ويستمدّون من تلك الكتب والمصنّفات في تبيين مصطلحات العلوم من دون عناء وبذل جهد كبير.

وفي الختام نتقدم بالشكر للأُستاذ الفاضل المحقّق إذ سدّ فراغاً موجوداً في المكتبة الكلامية بتحقيق ونشر هذا الكتاب، فإنّ بعض ما أُلّف في هذا المجال قد عفا عليه الدهر، ولم يبق منه إلاّ الاسم في معاجم الكتب والمؤلّفين، بل إنّ قسماً منها لم يدخل حتى في هذه المعاجم، فللّهِ درّ المؤلف، حيث قد أوضح في كتابه القيّم هذا (٤٤٤) مصطلحاً كلاميّاً مبثوثاً في كتب المنطق والكلام والفلسفة.

فسلام الله على المؤلّف، والمحقق ولهما منّا جميعاً الشكر الجزيل والتقدير الصادق الخالص.

٢٨ / محرم الحرام / ١٤١٤

قم ـ مؤسسة الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ

جعفر السبحاني

---

١ ـ منتجب الدين: الفهرست، ص ١٥٧ برقم ٣٦٣.

مقدمة المحقّق :

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الحدود ومؤلّفه

إنّ واحداً من أهمّ الكتب الكلاميّة عند الشيعة هو كتاب «الحدود» ـ وهو لم يُطبع لحدّ الآن ـ ولم يكن المؤلّفون أنفسهم مطّلعين عليه، سوى أنّهم يذكرونه بالاسم فقط.

وفي شهر رمضان المبارك كنت باتّفاق صديقي الفاضل السيّد تقي بينش أتفقّد إحدى المكتبات في مدينة مشهد، فعثرت على النسخة الموجودة هذه، وقد مضى على ذلك عدّة سنوات، وأنا لا أزال أبحث عن نسخة أخرى من هذا الكتاب، لأقابلها مع هذه النسخة. وقد سألت عدداً كبيراً من أهل الاطّلاع والتتبّع، وذهبتُ إلى عددٍ كبيرٍ من المكتبات في الداخل والخارج، وراجعتُ الفهارس الموجودة و ... ولكنّي لم أجد لهذا الكتاب أثراً، وتبيّن لي ـ بعد كلّ ذلك ـ أنّ هذه النسخة هي نسخة فريدة ونادرة الوجود.

وبناءً على أنّ «ما لا يُدرك كلّه، لا يُترك كلّه» فقد شرعت ـ وبدقّةٍ متناهية ـ باستنساخ هذه النّسخة، مع كلّ الإشكالات الموجودة، سواءً كانت في الإملاء، أو رسم الخطّ، أو في تلف النسخة ومحو بعض الكلمات وغيرها. ومن حُسن الحظّ، أنّ النسخة الموجودة قديمة ومعتبرة، وترجع إلى قريبٍ من زمن المصنّف نفسه، وهي مكتوبة بخطّ أحمد بن مجتبى بن أحمد الحسينيّ، في شهر صفر سنة ستّمائة وخمسة

وخمسين.

وقد خرّجتُ الآيات والروايات التي استشهد بها المؤلّف، وأشرتُ إلى مصادر أقوال المتكلّمين التي اعتمد عليها المؤلّف، وفي خاتمة الكتاب وضعتُ فهرسةً لكل الاصطلاحات المذكورة في المتن، وذلك من أجل تسهيل الوصول إلى محتويات الكتاب، فأرجو أن تكون نافعة ومفيدة.

موضوع الكتاب:

إنّ موضوع هذا الكتاب ـ كما يلوح من اسمه ـ هو في بيان تعريف لغات واصطلاحات علم الكلام، وقد ذكر مؤلّفه في مقدّمته: لمّا رأيتُ الأصدقاء عازمين ومصمّمين على تعلّم علم الكلام وأصول العقائد، فقد عزمتُ على إملاء رسالة موجزة ومختصرة في هذا الباب، كي تُعين طلاب هذا العلم على تعلّمه. وقد مضى على هذا العزم مدّة ولم يكن يتحقّق هذا العمل، حتّى اطّلع عليه سيّدنا قاضي القضاة، علم الدين، وضياء الإسلام، وناصر الشريعة، وسيف السنّة، ومقتدى الفريقين، أبو إبراهيم الحسن بن محمد بن الحسن بن بابويه ـ أدام الله أيّامه ـ فأمرني وحملني على تحقيق هذا العزم، وإنجاز هذا العمل، فما كان منّي إلاّ أن أمتثل أمره، وأتقبّل قوله، راجياً أن تكون متقبّلةً، ويُعينني ربّي على إتمامها، ويتقبّلها بفضله وكرمه.

قد تبيّن ممّا تقدّم أنّ هذا الكتاب مفتاح لفهم المسائل الكلاميّة، وأنّ مطالعته ضروريّة لطلبة هذا العلم. وعلى الرغم من أنّ كُتباً كثيرة قد كُتبت في هذا الخصوص، وقد اطّلع مؤلّف هذه السّطور على بعضها، ولكن يُمكن القول بأنّها لا

تصل إلى مرتبة هذا الكتاب. ومن جملة هؤلاء الشريف المرتضى المتوفّى سنة ٤٣٦ هـ فقد صنّف كتاباً باسم «الحدود والحقائق» وأنّ القاضي أشرف الدين صاعد (في القرن السادس الهجري) أيضاً كان قد ألّف كتاباً بهذا الاسم، ولكنّ كتابنا هذا أكثر جامعيّةً وأوسع، وهو يحتوي على فوائد أكثر، ففضلاً عن الفوائد الكلامية المهمّة التي يمكن الحصول عليها من هذا الكتاب، فإنّ فيه فوائد لغويّة وفلسفيّة وأُصوليّة وفقهيّة، لا ينبغي إغفالها.

أقوال العلماء حول المؤلّف :

قال العلاّمة الشيخ منتجب الدين الرازي (الذي كان حيّاً سنة ٦٠٠ هـ) في كتاب فهرست أسماء علماء الشيعة ومصنّفيهم: الشيخ الإمام قطب الدين أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسن المقرئ النيسابوريّ، ثقة عين، أُستاذ السيد الإمام أبي الرضا والشيخ الإمام أبي الحسين ـ رحمهما الله ـ له تصانيف، منها: «التعليق» و «الحدود» و «الموجز» في النحو، أخبرنا بها السيّد أبو الرضا فضل الله بن علي الحسني عنه.

وقد نقل الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي المتوفّى سنة ١١٠٤ هـ نفس هذا الكلام في الجزء الثاني من كتاب أمل الآمل: ٢٨٣.

أمّا العلاّمة المجلسيّ، محمد باقر بن محمّد تقي المتوفّى سنة ١١١١ هـ، فيقول في كتابه بحار الأنوار ١: ١٤٠ عند ذكر مشايخ قطب الدين الراوندي المتوفّى يوم الأربعاء الرابع عشر من شوال سنة ٥٧٣ هـ: يروي ـ قدّس سرّه ـ في كتاب الخرائج عن عدّة من أساتذة الحديث، منهم: ... الشيخ أبو جعفر محمد بن

عليّ بن الحسن النيسابوري.

وقد ذكر السيد علي خان المدني المتوفّى سنة ١١٢٠ هـ في كتاب الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة: ٥٠٦ في أحوال الإمام ضياء الدين السيّد أبي الرضا فضل الله بن علي الراوندي، الذي كان حيّاً سنة ٥٤٨ هـ ذكر بأنّ من جملة من كان يروي عنهم هذا السيّد، الشيخ أبو جعفر النيشابوري.

وقال العلاّمة الحاج ميرزا حسين بن محمّد تقي النوري في خاتمة مستدرك الوسائل: ٤٩١: الشيخ الجليل أبو جعفر محمد بن علي النيسابوري، من مشايخ السيّد الراوندي، روى عنه في دعواته ـ ثمّ نقل نموذجاً في نفس هذا المصدر ص: ٤٩٥ ـ فقال: الشيخ أبو جعفر النيسابوري الذي هو بعينه أبو جعفر محمد بن علي بن الحسن النيسابوري، صاحب كتاب المجالس، الذي ينقل عنه ابن شهر آشوب في المناقب، وذكر في المعالم أنّ له كتاب البداية؛ نصّ على رواية السيّد عنه السيّد علي خان في الدرجات الرفيعة، وهو يروي عن أبي علي ابن شيخ الطائفة، كما يظهر من كتاب الدعوات للقطب الراوندي.

وقال العلاّمة في الإجازة الكبيرة: الندبة لمولانا زين العابدين علي بن الحسين ـ صلوات الله عليهما ـ رواها الحسن بن الدربي عن نجم الدين عبد الله بن جعفر الدوريستي، عن ضياء الدين أبي الرضا فضل الله بن علي الحسني بقاشان (كاشان)، عن أبي جعفر محمد بن عليّ بن الحسن المقرئ، عن الحاكم أبي القاسم عبد الله بن عبيد الله الحسكاني، عن أبي القاسم عليّ بن محمّد العمريّ، عن أبي جعفر بن بابويه ... الخ.

وأورد صاحب الذريعة ٦:٢٩٩ قائلاً: الحدود، في علم الكلام، للشيخ

الإمام قطب الدين أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين المقرئ النيسابوري، من مشايخ السيّد ضياء الدين أبي الرضا فضل الله الراوندي، الذي توفّي حدود ٥٤٧ هـ، كما يظهر من فريدة القصر للعماد الكاتب، وذكر كتابه الشيخ منتجب الدين في فهرسه.

وكرّر أيضاً نفس كلام منتجب الدين في طبقات أعلام الشيعة، الثقات العيون في سادس القرون: ٢٧٢ مُضيفاً إلى ذلك: وجاء في الإجازة الكبيرة للعلاّمة الحلّي في نُدبة زين العابدين -عليه السلام- أنّه يرويها صاحب الترجمة عن الحاكم الحسكاني أبي القاسم عبد الله بن عبيد الله عن أبي القاسم بن علي بن محمّد العمري عن الصدوق بن بابويه.

الكتاب مشتمل على تسعة فصول، وكلّ فصل يحتوي على عدّة مسائل:

الفصل الأوّل: في أحكام الجواهر.

الفصل الثاني: في أقسام الأعراض وأحوالها.

الفصل الثالث: في حدود الأشياء المخاطبة. يحتوي على مسألة في الألم واللّذة.

الفصل الرابع: في حدود ما يدخل في الألم واللّذة.

الفصل الخامس: في بيان أوصاف الجمل والمعاني التي تشمل الأوصاف. يحتوي على أربع مسائل.

الفصل السادس: في التعاريف التي تدخل في الأفعال.

الفصل السابع: في الاستحقاق. يتضمّن مسألة واحدة.

الفصل الثامن: في بيان ما يدخل في العلوم والاعتقادات. في سبع مسائل.

الفصل التاسع: في بيان ما يلزم مراعاته في الحدود.

هذه الرسـالة بخطّ النسخ ٢٠ ـ ٢٤ سطـراً، بحجم ٥, ١٥×٩ سم، بخطّ أحمد ابن مجتبى بن أحمد الحسيني في صفر ٦٥٥ هـ . جاء خلف الصفحة الأُولى: كتاب الحدود، إملاء الشيخ الإمام العالم الزاهـد، قطب الدين أبي جعفر محمّد بن الحسن النيسـابـوري المقـرئ ــ رحمة الله عليـه ــ. تحتـوي على ٤٨ ورقـة، بحجم ٥, ١٧×١٢ سم. وفيها تلف قليـل. وتوجد بضميمة هـذه الرسالة رسـالة أُخرى للمصنّف نفسه باسم «التعليق».



محمود يزدي مطلق (فاضل)

مشهد المقدسة

٢٣ ذو الحجة الحرام ١٤١٣ هـ . ق

٢٤ خـــرداد ١٣٧٢ هـ . ش

فهرست الموضوعات

الفصل الثالث: في حدود الأشياء التي يتخذها المخاطب

الفصل الرابع: في الحدود الداخلة تحت الألم واللّذة

الفصل الخامس: في بيان أوصاف الجمل ومعانيها

الفصل السادس: في التعاريف التي تكون تحت الأفعال

الفصل السابع في الاستحقاق

الفصل الثامن: في بيان الداخل تحت العلوم والاعتقادات

❀ ❀ ❀


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

ربّ يسّر

الحمدُ للهِ توالت آلاؤه، وتقدّست اسماؤه
والصلاة على أفضل بريّته محمدٍ والطاهر من عترته

أمّا بعد: فإنّي لمّا رأيتُ رغبةَ أصحابي في علم الأُصول [1] وافِرَةً، وهمّتهم فيها صادقةً أردت أن أُملي مختصراً مشتملاً على حدود الأشياء، ومتضمّناً أحوال المعلومات على وجه الإيجاز والاختصار، ليستعينوا به على الشروع في هذا الفن، وقد وعدتُهم بذلك منذ زمانٍ وكنت أرتأي في ذلك وأُقدّم وأُؤخّر، إلى أن اطّلع على هذا العزم واحدٌ من الكبار [2] فأمرني بذلك، وحثّني عليه. فامتثلت أمرهُ، وآثرت

١ـ علم الأُصول هو نفس علم الكلام. لأنّ هذا العلم هو أصل وأساس العلوم الشرعية.

راجع: كشّاف اصطلاحات الفنون: ١/ ٢٤، تأليف مولوي محمد أعلى تهانوي. كلكته، ١٨٦٢م.

٢ـ في الهامش: «سيّدنا السيّد الإمام المقتدىٰ أقضى القضاة، علم الدين، ضياء الإسلام، ناصر الشريعة، سيف السنّة، مقتدى الفريقين، أبو إبراهيم الحسن بن محمّد بن الحسن بن بابويه ـ أدام الله أيّامه ـ فأمرني».

ما أشار إليه، وأرجو أن يكون موافقاً لحكمه إن شاء الله، وأسأل الله تعالى أن يعين على اتمامه، ويجعله خالصاً لوجهه، فإنّه وليُّ ذلك، وهو حسبي ونعم الوكيل.

اعلم: أنّ أعمَّ الأسماء على المذهب الصحيح؛ قولهم: «معلومٌ» فإنّ ما ليس بمعلومٍ. لا يجوز الخوض فيه ولا يصح البناء عليه. وقد يعبّر عن المعلوم بأنّه شيءٌ وذاتٌ. وهذه العبارات وإن اختلفت ألفاظها، فمعناها واحدٌ، لأنّ كلّ ما يتعلّق العلم بهِ من المعدوم والموجود والقديم والمحدث والجواهر والأعراض صحّ أن يطلق عليه هذه الأسماء.

وفي الناس من لا يسمّي المعدوم شيئاً ولا ذاتاً، مع الاعتراف بأنّ العلم يتعلّق بالمعدوم وخلافه يرجع إلى العبارة. وإنّما يمتنع من تسمية المعدوم بأنّه شيءٌ أو ذات، ظنّاً منه أنّ لفظة الشيء أو الذات لا يطلق إلاّ على الموجود !! وليس الأمر على ما ظنّهُ. لأنّ المراد بالذات أو الشيء، ما يصحّ أن يعلم ويخبر عنه. ولفظة الذات في هذا المعنى اصطلاحيّة، لأنّ هذه اللفظة لا تستعمل في كلام العرب إلاّ مضافة، وليس للشيء بكونه شيئاً صفة وإنّما هو اسمٌ يُعبّر به عمّا يتعلّق العلم بهِ.

ولذلك قولهم: ذاتٌ، غير أنّ الشيء لا يدخل في كونه معلوماً إلاّ بأخصّ وصفٍ له، لأنّ العلم لا يتعلّق بالشيء إلاّ وهو متميّز من غيره والتمييز لا يقع إلاّ بصفةٍ.

والصفةُ: ما يقع به الإبانة بين معلومين.

وصفة الذات: ما يخالف به الشيء غيره، ويماثل به مثله. وسنذكر شيئاً من ذلك في موضع آخر.

المعدوم: كل شيء[1] ليس له صفة الوجود. ومَن ظنَّ أنّ لفظة شيء لا تقع

١ـ معلوم، ن . ل.

إلاّ على الموجود، فقد أبعد [1] لصحّة قولهم: شيء معدوم. فلـو كان لفظة شيء لا يقع إلاّ على موجود لكان هذا القول متناقضاً ويجري مجرى قولهم: موجود معدوم. ويلزم على ذلك أن لا يقال: «شيءٌ موجودٌ» لأنّه بمنزلة أن يقال: موجودٌ موجودٌ [2] وقد سمّى الله تعالى المعدوم بأنّـه شيء، فقال عزّ من قائل: ﴿ولا تقولنّ لِشيْءٍ إنّي فاعلٌ﴾ [3] ﴿إنّما قـولنـا لشيءٍ إذا أردنـاه﴾ [4] ﴿والله على كـلِّ شيءٍ قـديـرٌ﴾ [5]. والموجـود لا يوصف بـالقدرة عليـه أحـد إلاّ على سبيل الاعادة. والـذي له صفـةُ الوجـود من المعلومـات يسمّى موجـوداً، والأصحّ أن لا يُحَدَّ الموجود لأنّ الحدّ إنّما يُذكر لينكشِـفَ المحدود ويُعرفُ بِهِ، فكلّ مـا يُحدُّ به الموجود، على ما يُـذكر بَعدُ، فالموجود أظهر منه.

ثمّ اعلم أنّ الموجود يصحّ فيه القسمة بالنفـي والاثبات. لأنّه لابدّ أن يكون لوجوده أوّلٌ، أو لا أوّل لوجوده؟ فما لا أوّل لوجودِهِ، سمّي قديماً.

والقديم: هو الموجود في الأزل. وإن شئت قلت: القـديم هو الموجود الذي لا أوّل لوجوده، أو لا ابتداء لوجوده، وكلّ ذلك في المعنى واحد.

فهذا الـذي قيل في حدّ القديم من جهـة الاصطلاح، فأمّا في عـرف اللغة؛ فكل ما يتقادم وجودُهُ يسمّى قديماً. ومن ذلك قولهم: رسمٌ قديم، وبناء قديم. وفي التنزيل: ﴿حتّى عادَ كالعُرجُونِ القَديمِ﴾ [6].

١ـ بَعْدَ، ن . ل.

٢ـ وقد علمنا صحّة ذلك مع استبعاد قول القائل موجود موجود. (سقط).

٣ـ سورة الكهف، الآية ٢٣.

٤ـ سورة النحل، الآية ٤٠.

٥ـ سورة البقرة، الآية ٢٨٤.

٦ـ سورة يس، الآية ٣٩.

والذي لوجوده أوّل هو المحدَث.

والمحدَث: ما لوجوده أوّل وابتدآء وكلاهما واحد.

والحادث: ما يتجدّدُ وجودُه في الحال.

ثمّ المحدَث ينقسم قسمين: أحدهما له حيّزٌ في الوجود وهو الجوهر. والثاني لا حيّز له عند الوجود، وهو العرَض.

وحقيقة الجوهر: ما له حيّزٌ عند الوجود، وإن شئت قلت: ما يختصّ بحالٍ لكونه عليها إذا حصل في مكان أو ما يقدر تقدير المكان، وجب أن يشغله ويمنع وجود مثله بحيث هو.

وإن شئت أن تختصر قلت: الجوهر ما يمنع وجود مثله بحيثُ هو لكونه متحيّزاً.

والمتحيّز: ما كان على صفة، لكونه عليها يتعاظم بانضمام أمثاله إليه.

ثم اعلم أنّ الجوهر مُشبّهٌ بالمربّع، ولذلك يصح أن يأتلف مع ستّة أمثاله وهو أصل الأجسام. فإذا ائتلف جزءان من هذا الجنس، سمّي مؤلفاً. وإن زاد المؤلف والسمت واحدٌ، سمّي خطاً وطويلاً؛ لأنّ الطول، حصول التأليف في الجواهر في سمتٍ مخصوصٍ، وقد يكون قبالة الناظر. وإذا وضع جزءان بجنب جزأين، سمّي سطحاً؛ لأنّه قد حصل له الطول والعرض.

والعرض: حصول التأليف في الجواهر في سمت مخصوصٍ، والعريض تلك الجواهر.

والسطح: ما حصل له الطول والعرض. وإذا وضع فوق هذه الأربعة أربعة أجزاء أُخر سمّي جسماً، لأنّه قد حصل له الطول والعرض والعمق.

وحقيقة الجسم: ما له طولٌ وعرضٌ وعمقٌ، فعلى هذه القضية ينبغي أن يكون أصغر الأجسام، مركّباً من ثمانية أجزاء.

و الضلع: الجانب المستوي من الجسم.

و القطر: من الجسم ما يكون بصفة ضلع المثلث.

وقد ذهب الناس في حد الجسم كل مذهب. فالمشبّهة تسمّي الجوهر الواحد جسماً، لكونه قائماً بنفسه، وحدُّ الجسم عندهم، ما يقوم بنفسه، بناءً على مذهبهم الفاسدة في التجسيم.

وذهب الأشعري [1] إلى أنّ الجسم هو المؤلّف وإن كان مركّباً من جزأين [2].

وأبو القاسم [3] يقول: الجسم ما كان مركّباً من أربعة أجزاء [4].

١ـ هو إمام الأشاعرة المعروف بـ: علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن هلال بن أبي بردة عامر بن أبي موسى الأشعري صحابي (المتوفى ٣٢٤هـ ق).

٢ـ راجع: الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تأليف محمد بن الطيّب الباقلاني (المتوفى ٤٠٣ هـ ق). مصر، ١٣٧١هـ ق: ١٦ وأيضاً: أصول الدين: تأليف عبد القاهر بن طاهر البغدادي (المتوفى ٤٢٩ هـ ق). استانبول، مدرسة الإلهيّات، ١٣٤٦ هـ ق: ٣٥ و أيضاً: نهاية الاقدام في علم الكلام، تأليف محمد بن عبدالكريم شهرستاني متوفى ٥٤٨ هـ ق. تصحيح آلفردگيوم بغداد، مكتبة المثنى ٥٠٧.

٣ـ أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي (المتوفى ٣١٩ هـ ق). رئيس الفرقة الكعبية من المعتزلة.

راجع: ابن نديم: الفهرست. تحقيق رضا تجدّد طهران ـ اسدي، ١٣٩١ هـ ق: ٢١٩.

٤ـ راجع: مذهب الذرّة عند المسلمين و علاقته بمذاهب اليونان و الهنود، تأليف الدكتور: س. پنيس Dr. S. Pines تعريب محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة، مكتبة النهضة المصريّة، ١٣٦٥ هـ ق: ٨و١١.

وعند أبي الهذيل [١]: الجسم ما كان مركّباً من ستّة أجزاء [٢].

والصحيح في حدّ الجسم، ما تقدّم من كونه ذاهباً طولاً وعرضاً وعمقاً، فإن زاد أجزاء الجسم في هذه الجهات قيل إنّه جسم وأجسَم. فهذا ما قيل في حد الجسم.

الجرم: هو الجثة والشخص.

الجماد: الجسم الكثيف الذي لا توجد فيه الحياة.



١ـ محمد (حمدان) بن هذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي المعروف بالعلاّف. (المتوفّى حدود سنة ٢٣٢ هـ ق)، قائد الفرقة الهذيلية، إيراني الأصل، عالم متكلّم، وخطيب متمكن، وله مناظرات مع المجوس والثنوية واليهود وفرق أخرى.

راجع: تاريخ بغداد، أو مدينة الاسلام، تأليف أحمد (الخطيب البغدادي). بيروت، دار الكتاب العربي، ١٣٥٠ هـ ق: ٣/ ٣٦٦ـ ٣٧٠.

٢ـ مقالات الاسلاميّين واختلاف المصلّين، تأليف شيخ أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (المتوفى ٣٣٠ هـ ق). القاهرة، مكتبة النهضة المصريّة، ١٣٦٩ هـ ق: ٢/ ٥.

فصل

اعلم أنّ للجواهر أحكاماً لابدّ من ذكرها والكشف عنها.

منها: أنّ جنس الجواهر متماثل لا مختلف فيها ولا متضاد. وإنّما قلنا إنّ جنس الجواهر متماثل، لأنّها اشتركت في أخصّ الأوصاف وهو كونه جوهراً وفيما تجب له عند الوجود، وهو كونه متحيّزاً، والاشتراك في أخصّ الأوصاف يوجب التماثل.

وحقيقة المثلين ما يسدّ أحدهما مسدّ صاحبه فيما يرجع إلى ذاتهما من الاستحالة والجواز والوجوب. معنى ذلك أنّ كلّ ما يجب لأحدهما يجب للثاني، وما يستحيل على أحدهما يستحيل على الآخر، وما يجوز على أحدهما جاز على الآخر.

ولا ضد للجواهر إلاّ الفناء وسنذكر منه شيئاً في آخر الحدود.

و المختلفان: كلّ شيء لا يسدُّ أحدهما مسدَّ الآخر [1] فيما يرجع إلى ذاتهما.

والضدّان: ما يمتنع وجود أحدهما لأجل وجود الآخر إذا كان الوقت واحداً. فالتماثل لا يقع إلاّ بصفتين؛ وهو أن يكون لكلّ واحدٍ منهما مثل ما يكون للآخر من أخصّ الأوصاف. والتضادّ لا يقع أيضاً إلاّ بصفتين؛ وهو أن يكون كل واحدٍ منهما يوجب عكس ما يوجبه الآخر من الحكم أو الصفة لأمر يرجع إلى ذاتهما.

والصحيح أنّ المخالفة تقع بصفةٍ واحدةٍ، وهو أن يكون أحد المختلفين على

١ـ صاحبه. ن . ل.

حالٍ ليس عليه ما يخالفه وإن كان مخالفه لابدّ له من صفةٍ، لأنّ ما لا صفة له لا يدخل في كونه معلوماً، فكان المخالفة بين المختلفين تقع من وجهين لأمرين:

أحدهما: استحالة كون الشيء معلوماً إلاّ على صفةٍ.

والثاني: أنّ المفاعلة تقع بين اثنين إلاّ القليل، مثل عاقبت اللصّ، وعافاك الله.

وإنّما قلنا: إنّ المخالفة تقع بوصفٍ واحدٍ، لأنّا لو فرضنا معلومين كان لأحدهما وصفٌ ولم يكن للآخر وصفٌ، كانت المخالفة حاصلةً بينهما وهذا على سبيل الفرض والتقدير. لأنّ ما لا صفة له، لا يكون معلوماً، غير أنّ التقدير يوصل إلى العلم به.

والمسائل التي كان الطريق إليها التقدير أكثر من أن تُحصى، ولو لم يكن إلاّ تقدير القديمين في باب التوحيد لكان كافياً في الشاهد لنا في هذه المسألة.

وقد قال المرتضى [١] ـ رضي الله عنه وأرضاه ـ في الكتاب الملخّص [٢]: إنّ

١ـ السيد الشريف علم الهدى أبي القاسم علي بن الحسين بن موسى الموسوي (متوفى ٤٣٦ هـ.ق) يصل نسبه من الجد الخامس إلى الإمام موسى بن جعفر ـ عليه السلام ـ وهو من أعاظم علماء الإمامية وجامع العلوم العقلية والنقلية، والفنون الأدبية، والكلام والحكمة، والنحو واللغة، والفقه والأصول والتفسير والحديث والرجال والشعر ... وكان وحيد عصره.

راجع: ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية أو اللقب، تأليف محمد علي مدرّس . تبريز. شفق: ٤/ ١٨٣.

٢ـ الملخّص في الأصول: اعتبره كل من الشيخ الطوسي والنجاشي وابن شهر آشوب من آثار السيد المرتضى ـ قدّس سرّه ـ.

والجزء الرابع من كتاب الملخّص هو مفصل لبعض مواضيع كتاب الذخيرة. ويظهر وكأنّ كتاب الملخّص هو تكملة لكتاب الذخيرة. قال صاحب الذريعة: قد كانت نسخة كتاب الملخّص لدى شيخ الإسلام الزنجاني.

راجع: الذريعة: ٢٢/ ٢١٠.

المخالف عندنا لم يكن مخالفاً لغيره من حيث اختصّ هو بصفةٍ تخالف [1] صفة مخالفهِ، وإنّما يخالفه [2] لاختصاصه لصفة ليس مخالفه عليها. وهذا تصريح منه بأنّ المخالفة تقع بصفة واحدة.

ثمّ اعلم أنّ المتكلّمين أطلقوا القول بأنّ ما لا مخالف له لا يكون معلوماً ولا يصح الإخبار عنه. وقالوا: لأنّ ما يتعلّق به العلم على التفصيل يجب أن يكون متميزاً من غيره وما لا مخالف له لا يكون متميزاً. وهذا معترض لأنّ من أنكر الصانع والاعراض وأسند التغيُّر إلى الفاعل، فإنّه يعلم الجواهر على التفصيل وإن لم يعلم لها مخالفاً.

ويمكن الجواب عن هذا الاعتراض بأن يقال: إنّ من اعتقد ما ذكرت، فلا تخلو من صحّة اعتقاد أن يكون في المعلوم فرضاً وتقديراً ما يخالف الأجسام، على أنّهم قد اعتقدوا أنّ الأجسام مختلفةٌ على ما هو معروفٌ من اعتقاداتهم الباطلةِ. فهذا ما يُمكن أن يقال في هذه المسألة، وقد سقط الاعتراض بهذا.

واعلم أنّه قد وجد من الأجناس ما لا مثل له كالقدرة. فأمّا ما لا ضدّ له من الأجناس، فأوسع من أن يذكر مثل الحياة والتأليف والآلام والأصوات على خلاف فيه. وقد تقدّم أنّ المماثلة لا تقع إلاّ بصفة الذات، وكذلك المخالفة والمضادة لا تقع إلاّ بمقتضى صفة الذات.

وقد خرجت عمّا كنت فيه من ذكر أحوال الجوهر وأحكامه. إلاّ أنّ الكلام في المماثلة والمخالفة اقتضى ذلك. وأعود الآن إلى ما كنت فيه.

ومنها: صحّة البقاء على جنس الجواهر.

١ـ المخالفة، ن.ل.

٢ـ بوقوع المخالفة، ن.ل.

و الباقي: ما لا يختص وجوده بوقتٍ واحدٍ. وقيل: ما وجد في وقتين فصاعداً. وقيل: الباقي: هو الموجود الذي لم يتجدّد وجوده في حال الإخبار عنه بأنّه موجود، وهذا أصحّ الأقوال في حدّ الباقي.

و الدائم: ما لا ينقطع وجوده.

ومنها: أنّه يفعل ابتداءً على طريق الاختراع ولا يدخل تحت مقدور القدر.

ومنها: أنّه لا يصحّ وجوده إلاّ في جهة ما.

والجهة: ما يُعقل من حال الجوهر المتحيّز إن غيره من هذا الجنس يستحيل أن يحصل بحيث هو، وإنّما يحصل في إحدى الجهات الستّ. قيل: الجهة: عبارة عن خلق صحّ وجود جوهرٍ فيه. وذهب بعضهم إلى أنّ للجوهر الواحد ستَّ جهات. وعلى التحقيق ليس له إلاّ جهةٌ واحدة وهي ما يشغله ويمنع مثله بحيث هو.

فإن أراد القائل بالجهات صحّة تأليفه مع ستّة أمثاله؟ فليس به بابين. وإن أراد أنّه يشغل أكثر من جهة واحدة؟ فقوله باطلٌ.

ومنها: أنّه لا يحتاج في وجوده إلى شيء، لكونه قائماً بنفسه، ولا يحتاج في وجوده إلى مكان إلاّ إذا كان ثقيلاً يحتاج إلى ما يقلّه ويمنعه من الهوى أو كان حيّاً متصرّفاً يحتاج إلى ما يعتمد عليه ويتصرّف بالقيام والقعود عليه.

والمكان: ما يعتمد عليه غيره على وجه يُقلّه ويمنعه من أن يهوي ويكون متمكّناً عليه. ثمّ لا فرق بين أن يكون المكان أكثر من التمكّن أو أقلّ منه.

ومنها: صحّة ادراكه رؤيةً ولمساً.

ومنها: صحّة انتقاله إلى سائر الجهات على البدل.

ومنها: استحالة حصول جوهرٍ واحدٍ في جهتين والوقت واحد لما بين الكونين من التضاد.

ومنها: استحالة التداخل على جنس الجواهر. ومعنى ذلك استحالة وجود جوهرين في جهة واحدةٍ.

ومنها: صحّة أن يتعاظم بانضمام أمثاله إليه.

ومنها: احتمال المتماثلات والمختلفات والمتضادّات.

ومنها: صحّة أن يصير الاجزاء جملاً فيصحُّ عليها أوصاف الجمل.

ومنها: أنّه يبلغ إلى حدٍّ لا يصحُّ تنصيفه. وهذا معنى قولنا: الجزء الذي لا يتجزّأ.

فهذه جمل من أحكام الجواهر.

ثمّ أعلم أنّ للجوهر أوصافاً لا يصحّ خلوّه منها عند الوجود:

أحدها: كونه جوهراً وهو صفة ذاته، بها يدخل في كونه معلوماً، ولا يخرج عنها في حال عدمٍ وحال وجودٍ، وبها يماثل ما يماثل ويخالف ما تخالف.

والثاني: كونه متحيّزاً وهو مقتضى عن كونه جوهراً، والوجود شرط فيه. والمقتضى على الحقيقة الذات على الصفة، لأنّ الصفة لا تقتضي صفةً، وإنّما الذات على الصفة تقتضي الصفة أو الحكم.

الثالث: كونه موجوداً، ويحصل عليه باختيار الفاعل واحداثه إيّاه.

والرابع: كونه كائناً في جهةٍ. والمؤثر في هذه الصفة وجود معنىً يسمّى كوناً لا يصحّ خلوّ جوهر عند الوجود من هذه الأوصاف، ولا يصحّ الزيادة عليه إلاّ إذا صارت الأجزاء جُملاً فيصح عليها حينئذ أوصاف الجمل على ما نذكر في موضعه.

وكما لا يصحُّ وجود جوهر إلاّ على هذه الأوصاف، لا يصحّ وجود عرض إلاّ وله ثلاثة أوصاف: أحدها: صفة ذاته. والثاني: المقتضى عنها. والثالث: الوجود لا يصح الزيادةُ عليها، فما من عرضٍ إلاّ ويجب له هذه الأوصاف عند الوجود، ويتضح هذا بالسواد، لأنّ كونه سواداً صفة ذاته. والهيئة التي يدرك عليها مقتضى عن كونه سواداً على ما ذكرت. والثالث: كونه موجوداً، فهذا حكم سائر الاعراض.

والعالَم: عبارة عن السماء والأرض وما بينهما من الأجسام والاعراض. وقد يُطلق هذا الاسم على كلّ جماعة من العقلاء، ولهذا يقولون: جاءني عالَمٌ من الناس. ولا يقولون في غير الناس.

والفلك: المدار الذي تدور عليه الكواكب. قيل: إنّه جسم رقيق كالهواء والأقرب أنّه جهات. والله أعلم.

النهار: اسمٌ يقع على مدّةِ امتداد الضياء من أوّل طلوع الفجر إلى أن غاب قرص الشمس.

والليل: اسمٌ يقع على مدّة امتداد الظلام من أوّل سقوط الشمس إلى طلوع الفجر.

الظل: اسم يقع على كلّ موضع لم يقع عليه ضوء الشمس لحائل وهي طالعة.

الوقت: هو الحادث أو ما كان في تقدير الحادث وهو ما يعرف المرء حال غيره به وكذلك المدّة.

فصل

في أقسام الاعراض وأحوالها

العرَضُ: ما عرَض في الوجود ولم يكن له لبث كلبث الأجسام.

وإن شئت قلت: العرض: ما يتجدّد وجوده ولم يكن متحيزاً.

وجملة ما ثبت بالدليل من أنواع الاعراض، اثنان وعشرون نوعاً: الكون والاعتماد والألم والصوت والتأليف والاعتقاد والنظر والظن والارادة والكراهة. فهذه عشرة أنواع تدخلُ تحت مقدور القدر. خمسة من أفعال القلوب، وهي: الاعتقاد والنظر والظن والإرادة والكرامة. والخمسة الأُخرى من أفعال الجوارح. والباقي من أنواع الاعراض وهو اثنا عشر نوعاً، لا يدخل تحت مقدور القدر. بل القديم تعالى مختص بالقدرة عليها، وهي: الحياة والقدرة والشهوة والنفار واللون والرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة والطعم والرائحة والفناء. وسنذكر لكل واحدة من هذه الأنواع حدّاً في موضعه إن شاء الله.

ثم اعلم: أنّ الاعراض في ايجاب الأوصاف والأحكام على ضربين: أحدهما يوجب الصفات، والثاني يوجب الأحكام والفوائد.

والذي يوجب الصفة على ضربين: أحدهما يوجب الصفة لمحلّه، وهو قبيل الأكوان حسب. والثاني يوجب الصفة للحمل، وهو تسعة أنواعٍ: الحياة والقدرة والاعتقاد والنظر والظنّ والإرادة والكراهة والشهوة والنفار.

وسنذكر أوصاف الجمل وأحكامها، والفرق بين الصفة والحكم والفصل بين

الموجب والمقتضى والمصحّح والشرط والسبب على أخصر ما يُمكن. وابتدئ بأحكام ما يدخل تحت مقدور القدر من أفعال الجوارح. ثمّ أذكر بعد ذلك ما يختص الجمل إن شاء الله.

مسالة: في الأكوان

الكون معنىً إذا وجد يوجب كون الجوهر كائناً في جهةٍ.

وقيل: الأكوان على ضربين، متماثل ومتضاد لا مختلف فيها ليس بمتضادٍ.

فالمتماثل من الأكوان ما اختصّ بجهةٍ واحدةٍ، سواء كان المحلّ واحداً، أو متغايراً.

و الضدّان من الأكوان ما يختصّ كلّ واحدٍ منهما بجهةٍ أُخرى من جهة ضدّه. ولا فرق بين أن يكون المحل واحداً أو متغايراً، لأنّ تغاير الجهات معتبرٌ في تضادّ الأكوان. وقد تقدم الكلام في حدّ المثلين والمختلفين والضدّين.

ثمّ اعلم أنّ المتضاد من الأكوان على ضربين: متضاد في الجنس، ومتضاد على العين. فما صحّ عليه التعاقب كان ضداً على العين.

ويعتبر في التضادّ على العين أمران: أحدهما: أن تكون الجهتان متقاربتين تقارب الاتّصال. والثاني: أن يكون المحل واحداً. فإن تباعدت الجهتان أو تغاير محلّ الكونين، كان التضادّ بينهما على الجنس دون العين.

والتضادُّ في سائر المتضادّات على ضربين أيضاً: تضادٌّ على الجنس، وتضادٌّ على العين إلّا الفناء، فإنّه تضادّ الجوهر على العين على كلّ حالٍ، وذلك لأنّ التنافي يقع بين المتضادّات على ثلاثة أوجهٍ.

أحدها: على المحلّ، مثل الألوان والأكوان.

والثاني: على الجمل، مثل الإرادة والكراهة والعلم والجهل.

والثالث: يقع على الوجود وهو الفناء والجوهر.

ثمّ التضادّ يقع بين الفناء والجوهر بمقتضى صفة الذات كما يقع في سائر الذوات. إلاّ أنّ التضادّ (له) بينهما لا يقع إلاّ على مجرّد الوجود على ما ذكرنا.

ثمّ اعلم أنّ الكون لا يخلو من أن يكون مبتدأ أو غير مبتدأ.

فالمبتدأ: يسمّى كوناً، حيث وهو الكون الذي خلق مع الجوهر أوّل ما خلق وكان وجود الجوهر متضمّناً به [منضماً به] وهو ما يختصّ القديم تعالى بالقدرة عليه لكونه قادراً على إيجاد الجوهر.

وغير المبتدأ لا يخلو من أحد أمرين: إمّا أن يحصل عقيب مثله فيسمّى سكوناً، والسكون ما كان الجوهر به كائناً من جهة كان كائناً فيها قبل. والساكن ما هذه حاله.

وإمّا أن يحصل عقيب ضدّه، وهو الذي يسمّى حركة، والحركة ما يوجب كون الجسم كائناً في جهةٍ عقيب كونه في جهة أُخرى. والمتحرك ما هذه حاله.

وإذا بقي الكون الأوّل يسمّى سكوناً. وكذلك الحركة إذا بقيت سمّيت سكوناً. فهذا يدلّ على أنّ الحركة من جنس السكون، لأنّ بقاء الشيء لا يقتضي قلب جنسه.

وأيضاً فإنّ الجوهر إذا انتقل فلا يتنقل إلاّ بالحركة وهي التي توجب اختصاصه بالجهة التي انتقل إليها، فيسمّى حركةً في حال الحدوث. وإذا بقي الجوهر في تلك الجهة فيسمّى سكوناً، ولا يجوز أن يصير السكون الحركة ولا الكون المبتدأ إلاّ على سبيل التقدير.

والمجاورة: عبارة عن كونين في محلّين لا يصحّ أن يكون بينهما ثالث.

والمفارقة: نقيضها، وهي عبارة عن كونين في محلّين بحيث يصحّ أن يكن

بينهما ثالث.

والبقاء: صحيحٌ على قبيل الأكوان. وزعم بعضهم أنّ الأكوان مدركةٌ بمحلّ الحياة، واستشهد على ذلك بأنّ أحدنا إذا أخذ جرادةً في يده، قال: فإنّه يدرك حركاتها كلّما اضطربت وتحرّكت.

والصحيح أنّها غير مدركةٍ، والحيوان إذا تحرّك في يد إنسان فإنّه يحسُّ بذلك، غير أنّه يدرك محل الحركة بالماسّة إلى محل حياته. لأنّه كلّما اضطرب صار مماسّاً لموضع آخر من يده، فالمحسُّ بذلك يدرك المحل على ما ذكرت دون الحال وحقيقته.

الحال: ما وجد بحيث المتحيّز. والمحل: هو المتحيّز. وقيل: المحلّ، ما حلّهُ غيره، وحلاهما في المعنى واحد.

مسالة: في الاعتماد وحقيقته

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

الاعتماد: معنىً إذا وجد أوجب كون محلّه في حكم المدافع لما يماسّه مماسّة مخصوصة. ومعنى قولنا: إنّ الاعتماد يختصّ بجهةٍ، ما نجده في محلّه من المدافعة فيما ماسّه.

يوضح ذلك: أنّ أحدنا إذا وضع حجراً على يدهِ، وجد اعتماد الحجر حتى كأنّه في يده. فهذا طريق إلى اثبات الاعتماد. وليس الاعتماد ممّا يوجب الصفة لمحلّه، وإنّما يوجب الحكم وهو الذي ذكرناه من مدافعة محلّهِ.

وزعم أبو هاشمٍ أنّ [1] الاعتماد يُدرك لمحلّ الحياة [2] وليس كذلك.

١ـ أبو هاشم: عبد السلام بن أبي علي محمّد بن عبد الوهاب الجبائي (المتوفى ٣٢١ هـ.ق). من كبار المعتزلة. وقد سمّى أتباعه بالبهشمية.

٢ـ راجع: الشامل في أصول الدين، تأليف إمام الحرمين جويني (متوفى ٤٧٨ هـ.ق). تحقيق علي سامي النشار. الاسكندرية. المعارف، ١٩٦٩م: ٤٩٣.

واجناس الاعتماد ستة بعدد الجهات، وكل ما يختص بجهةٍ واحدةٍ فهو متماثلٌ ومخالف لما يختصّ بجهة أخرى. وليس في أجناس الاعتمادات متضادّ. وللاعتماد أحكام وفوائد.

منها: أنّه يوجب لمحلّه حكماً وهو أن يصير محلّه في حكم المدافع. ولا يظهر هذا الحكم إلاّ في الجهة التي اختصّ الاعتماد بها، لأنّ المدافعة المعقولة لا يحصل إلاّ في جهتها.

ومنها: أنّ البقاء لا يصحّ على أجناس الاعتمادات، إلاّ أنّ الاعتماد سفلاً إذا صادف حدوثه حدوث الرطوبة صار باقياً. كاعتماد الماء والحجر ويسمّى هذا الاعتماد ثقلاً.

والثقيل: ما فيه هذا الاعتماد. وذهب أبو علي إلى أنّ الثقل يرجع إلى تزايد الجوهر والصحيح ما ذكرت.

والخفيف: كل متحيّز لا ثقل فيه. والاعتماد علوّاً إذا صادف حدوثه حدوث يبوسةٍ صار باقياً كاعتماد النار. والصحيح أنّ الرطوبة واليبوسة يمنعان أن يعدم الاعتماد، فصار الاعتماد في حكم الباقي. وما لا يبقى من الاعتماد يسمّى مجتلباً.

والرطوبة: معنىً يصير به المحل رطباً.

واليبوسة: معنىً يصير به المحلّ يابساً. والحسُّ يشهد بالرطب واليابس.

ومنها: أنّ الاعتماد يكفيه مجرّد المحلّ، فلا يحتاج إلى أمر زائد عليه.

ومنها: صحّة الاعتمادات الكثيرة في محلّ واحد.

ومنها: أنّ الاعتماد أحد الأسباب وهو يولّد ثلاثة أشياء: الاعتماد، والحركة، والصوت. وليس في الأسباب ما يولّد مثله وخلافه غير الاعتماد، لأنّ النظر يولّد العلم وهو مخالف للنظر، والكون يولد التأليف والألم وهما مخالفان للكون.

والاعتماد يولد اعتماداً مثله ويولّـد الحركة في محلّه وفيما يماس محلّه إذا لم يكن هناك منع، فـإن كان هناك منع يولّـد السكون فيما يماس محلّه ولا يولّـد السكون في محلّه البتّة، وإنّما يولّد فيه الحركة ويولّد الصوت بشرط المصاكّة.

و المصاكّة: مماسّـة يحصل بين جسمين صلبين عند تـوالي الحركات فيهما أو في أحدهما. ولا يـولّد الاعتماد شيئاً ممـا يولّـده إلاّ في الوقت الثاني مـن وجوده. ولا يختلف توليده باختلاف الفاعلين كالعلّة. والفرق بين العلّة والسبب نذكره في آخر الكتاب، فإنّهما يفترقان من وجوه على ما يـذكر. والسبب لا يولد إلاّ ذاتاً والعلّة لا توجب إلاّ الصفة.

وحقيقة العلّة: ما يؤثّر في إيجاب الصفة للغير.

والمعلول: الحكم الذي يؤثّـر فيه العلّة. وقيل: المعلول: الـذات التي توجب العلّة بها الصفة.

والمعلّل: كلّ حكم أو صفة يقبل التعليل.

والإعلال: يقارب التعليل.

ثمّ اعلم: أنّ الأسباب، ثلاثة: الاعتماد، والكون، والنظر.

والمسبّبات ستّة: الاعتماد، والكون، والألم، والعلم، والتأليف، والصوت.

أربعـة مـن هـذه الستّـة لها حـظ التـولّـد حسـب، وهـو الصـوت، والألم، والتأليف، والعلم.

واثنان لهما حـظ التوليـد والتولّـد، وهما الكون، والاعتماد. لأنّ الاعتماد يـولّد الاعتماد، فيكـون مولّـداً ومتـولّـداً. والكون يتـولّـد عن الاعتماد. والألم والتـأليف، يتولّدان من الكون. والعلم يتولّد من النظر. فهذه الأربعة، هي التي لها حظ التولّد حسب.

وقد يختلف حكم التوليد من وجهين: أحدهما، أن يكون محلّ السبب والمسبّب واحداً، وهو العلم والنظر والتأليف والألم والكون. لأنّ الكون لا يولّد التأليف والألم إلاّ في محلّه، وكذلك النظر، لأنّه يولّد العلم في محلّه. والاعتماد يولّد ما يولّد في محلّه وفي غير محلّه على ما تقدّم.

والوجه الثاني: أنّ الكون يولّد ما يولّد في حال حدوثه، فيكون وقت السبب والمسبّب واحداً. والنظر والاعتماد لا يولدان إلاّ في الوقت الثاني.

فأمّا النظر: فإنّه لا يصحّ اجتماعه مع العلم لأمرين: أحدهما: أنّ حصول العلم بالشيء يمنع من النظر فيه. والثاني: أنّ الناظر في حكم الشاك بين أمرين، والعالم هو المتيقّن، وإذا استحال أن يكون متيقّناً شاكّاً، استحال اجتماع العلم والنظر.

وأمّا الاعتماد: فإنّه يبيّن من غيره، فاختصاصه بالجهة، وجهته هي المكان الثاني ولا يولّد إلاّ فيها في الوقت الثاني، إذ لو ولّد في الحال لخرج عن هذا الحكم الذي به تباين سائر المعلومات.

وأيضاً فلو ولّد الاعتماد في الحال ما يولّده، لولّد اعتماداً آخر، لأنّه لا يولّد الحركة إلاّ ويولّد معها اعتماداً. وكما يولّد الثاني، يولّد الثاني الثالث، والثالث الرابع، وهكذا إلى أنّ منع من التوليد، وهذا يقتضي أن يحصل ما لا يتناهى من الاعتماد في حالٍ واحدٍ.

وفي فساد ذلك دليل على أنّه لا يولّد إلاّ في الوقت الثاني، سواء يولّد الكون أو الصوت أو الاعتماد.

ولا يلزمها مثل ذلك في الكون إذا قلنا إنّه يولّد في حال حدوثه، لأنّ الكون لا يولّد ما يشاركه في التوليد، لأنّه يولّد التأليف والألم، وكلّ واحد منهما لا يولّد شيئاً، فضلاً من أن يولّد ما يشاركه في التوليد.

مسألة: في التأليف

اعلم أنّ التأليف معنىً يفتقر عند الوجود إلى محلّين. وهذا من أخصّ أحكام التأليف. وقد اشترك جنس التأليف في هذا الحكم. ولهذا حكمنا بتماثل التأليف. لأنّ الاشتراك فيما يجب عند الوجود من الأحكام يوجب الاشتراك فيما يقتضي ذلك الحكم وهو مقتضى صفة الذات. والاشتراك في المقتضى، يوجب الاشتراك في المقتضي الذي الاشتراك فيه يوجب التماثل. ونظير ذلك قولنا في الألم، لأنه يُدرك بمحلّ الحياة فيه، وهذا من أخصّ أحكام الألم، ولذلك قضينا بتماثل الآلام، لاشتراك جنس الألم في هذا الحكم. وليس لأحدٍ أن يقول: كون الشيء مدركاً ليس ممّا يعلّل، وحاجة الحال إلى المحلّ، لا سبيل للتعليل إليه، وما لا سبيل للتعليل إليه لا يصحّ بناء التماثل عليه.

والجواب عن ذلك: أنّ صحّة إدراك الشيء وإن لم يكن معلّلاً فإدراك الشيء بمحلّ الحياة في محلّ الحياة أمر زائد على صحّة الإدراك. على أنّه قد يدرك بمحلّ الحياة ما ليس في محلّ الحياة، مثل الحرارة والبرودة والجوهر. وللألم مزيد حكم على ذلك، فقد اتّضح أنّ إدراك الألم بمحلّ الحياة من أخصّ أحكام الألم وما هذا حكمه صحّ تعليله.

وأمّا حاجة التأليف عند الوجود إلى محلّين فهو من أخصّ أحكام التأليف، لأنّ افتقاره إلى محلّين عند الوجود أمر زائد على مجرّد حاجة الحال إلى المحلّ، وكلّ ما زاد على مجرّد الحاجة، لا يكون حكمه حكم الحاجة. على أنّ حاجة الحال إلى المحلّ حكمه، غير أنّه لا يعلّل إذا كان مجرّد الحاجة.

و لذلك صحّة كون الشيء مدركاً، لا شكّ أنّه حكم، إلاّ أنّه لا يعلّل ما في تعليله من الفساد، وإدراك الشيء بمحل الحياة في محلّ الحياة حكم زائد على مجرّد الإدراك، على ما ذكرت، فصحّ بهذه الوجوه تعليل هذين الحكمين.

فكلّ ما يجب من الأحكام عند الوجود فهو من أحكام مقتضى صفة الذات، والاشتراك في المقتضى يوجب الاشتراك في المقتضي الذي هو صفة الذات. ولا شكّ أنّ الاشتراك في صفة الذات يوجب التماثل.

وأمّا الطريق إلى إثبات التأليف، فهو إمّا صعوبة التفكيك أو ثبوت سبب التأليف. وصعوبة التفكيك في الأجسام الصلبة معلومة بالاضطرار، فلابدّ من رجوعها إلى أمر زائدٍ على نفس الجسم، ولا يصحّ رجوعها إلى الكون والثقل، لحصول هذين المعنيين فيما لا يصعب تفكيكه. على أنّ الكون لا يحلّ إلاّ محلاً واحداً، وكذلك الثقل، وما يحلّ أحد المحلّين لا يمنع من ثقل الثاني.

فلولا أنّ هاهنا أمراً يختصّ المحلّين حتى صار في حكم المحلّ الواحد به لما صعُب تفكيك الصلب من الأجسام كما لا يصعب تفكيك الرخو. ولا يلزم أن لا يكون في الرخو من الأجسام تأليف، لأنّ صعوبة التفكيك دليل على وجود التأليف. والدليل لا يلزم فيها العكس، فلا يمتنع أن يعلم ثبوت التأليف في بعض الأجسام بصعوبة التفكيك ويعلم في أجسام أخر ثبوته بطريق آخر.

ألا ترى أنّا نعلم حدوث الأجسام بدلالة لا نعلم بها حدوث الاعراض وإنّما يعلم حدوث الاعراض بدلالة أُخرى، وأمثلة ذلك أكثر من أن تُحصىٰ.

وأمّا الوجه الآخر الذي به نعلم ثبوت التأليف، فهو وجود مسبّبه [سببه] وهو المجاورة. ووجود السبب مع ارتفاع الموانع، يوجب وجود المسبّب. على أنّ في

الأسباب ما لا يولّد إلاّ مع ارتفاع الموانع، وليس كذلك المجاورة، لاستحالة ثبوت المجاورة إلاّ مع وجود التأليف، لأنّ ما يمنـع من حصول التأليف يمنع من وجود المجاورة. فقد اتّضح أنّ وجود التأليف واجب عند وجود المجاورة وجوب المعلول عن العلّة.

واعلم أنّ التأليـف صحّ بقاؤه ولا سبـب له إلاّ المجـاورة. ولا يصحّ وقوعـه منّا، إلاّ على سبيل التـوليد. وقد ظـنّ بعض الناس أنّ التأليف الـواحد يتولّـد من المجاورة وذلـك غير صحيح، لأنّ المجاورة عبـارة عن كونين ضـدّين في محلّين لا يصحّ أن يكون بينهما ثالث، والشيء الواحد لا يتولّد عن ضدّين.

والصحيح أنّ كلّ واحدٍ من الكونين يولّد تأليفاً ويحلّ التأليف محلّ الكون، ولا يولّـد الكون إلاّ في محلّه إلاّ أنّ التأليف مـن حيث يفتقر عند الـوجود إلى محلّين يحلّ محلّ سببه والمحلّ الذي يتّصل بمحلّ سببه.

فعلى هذا لا يتولّـد من المجاورة أقلّ من تأليفين يتولّـد عن كلّ واحد منهما تأليف. ويحلّ محلّ سببـه، والمحل الـذي يتّصل بمحلّه. وليـس الأمر على مـا ظنّ بعض الناس أنّ المجاورة يولّد في غير محلّـه قياساً على الاعتماد، فإنّ التوليد في غير محلّ السبب يختصّ الاعتماد حسب.

ولهذا المعنى لا يصحّ إحـداث جزء واحد مـن التأليف على سبيل التـوليد، ويصحّ من القديم تعالى إحداث جزء من جنس التأليف على سبيل الاختراع عند تجاور المحلّين. ويصحّ أيضاً من القديم تعالى إحداث أجزاء كثيرة.

و التأليف و إن كان متولّداً من المجاورة، فلا يجب عدمه عند عدم المجاورة إذا لم يفترق المحلاّن. وذلك لأنّه لا يفتقر في استمراره إلى أكثر من تجاور المحلّين.

و لذلك صحّ أن ينتقل المؤلّف إلى سائر الجهات مع استمرار التأليف لاستمرار التجاوز مع تعاقب المتضادّات من المجاورات. ولا ضدّ للتأليف وإنّما ينتفي بما يجري مجرى الضدّ وهو الافتراق لأنّ المفارقة ضدّ المجاورة.

ولا يوجب التأليف لمحلّه حالاً [1]، وإنّما يوجب حكماً وهو صعوبة التفكيك إذا كان التأليف صلابةً، أو كثافةً أو شدّةً، ولا يكون كذلك إلاّ إذا كان في أحد محلّيه رطوبةً وفي الآخر يبوسة. وقيل: إنّ صعوبة التفكيك حكم يرجع إلى الفاكّ. واتّفق أهل التحقيق على أنّ الاجتماع والمماسّة والتأليف واحد.

ثمّ اعلم أنّ الأسماء تختلف على التأليف من الصلابة والكثافة والشدّة والالتزاق والدقّة واللطافة والخشونة واللين، وإنّما تختلف عليه هذه الأسماء بحسب ما يقارنه عند الحدوث.

فالصلابة: هي التأليف الواقع على وجه الالتزاق. ولا يقع على هذا الوجه إلاّ إذا صادف حدوثه رطوبةً في أحد محلّيه ويبوسةً في الآخر. ولا يقع التأليف التزاقاً إلى على ما كرتُ [إلاّ على ما ذكرت]. وكذلك الكثافة والشدّة، وتتغيّر هذه الأسماء بتزايد الشدّة.

واللطافة: نقيض الكثافة. و الرقّة: قريبة من اللطافة.

و الخشونة: التأليف الواقع بين أجزاء فيها تضريس.

واللّين: هو التأليف الذي يحصل بين أجزاء مستقيمة الطريقة على وجهٍ لا تضريس فيه.

١ـ كذا.

مسألة: في الأصوات

اعلم أنّ الصوت معنىً يدرك سمعاً، ولا يمكن الخلاف في إثباته لكونه مدركاً مسموعاً، وإنّما الخلاف في كونه جسماً أو وصفاً للجسم أو عرضاً.

فذهب النظام إلى أنّ الصوت جسم يقطعه النفَس.

وهذا فاسد، لأنّ الصوت لو كان جسماً، لوجب أن يصحّ على الأجسام ما يصحّ على الأصوات، وأن يصحّ على الأصوات ما يصحّ على الأجسام، فيصحّ أن يدرك الأجسام سمعاً والأصوات رؤيةً ولمساً؟ لأنّ التماثل يقتضي ذلك، وقد تقدّم الكلام في تماثل الأجسام.

ولا يجوز أن يكون الصوت وصفة للجسم، لأنّه إن كان راجعاً إلى نفسه لزم ما قلناه من تماثل الأجسام والأصوات. ووجب أن لا يتّحد. وكذلك إن كان راجعاً إلى ما عليه الذات، لأنّ الاشتراك في مقتضى صفة الذات يوجب التماثل كما اقتضى الاشتراك في صفة الذات. ولوجب أن يستمرّ ويدوم دوام التحيّز وأن يدرك الجسم عليه رؤيةً ولمساً، وفساد ذلك لا يخفى.

وإن كان وصفاً للجسم وكان راجعاً إلى غيره من الفاعل أو المعنى فلا يتناوله الإدراك، لأنّ كلّ ما يدرك من الذوات، يدرك على مقتضى صفة الذات كالتحيّز للجوهر والهيئة للسواد. وما يرجع إلى الفاعل أو المعنى، يستحيل أن يدرك الموصوف عليه، وإذا ثبت أنّ الصوت ليس بجسم ولا وصف للجسم، وجب القضاء بأنّه عرض.

ثمّ اعلم أنّ الأصوات على ضربين: متماثل، ومختلف.

فالمثلان: من الأصوات ما يشتبه أحدهما بالآخر على المدرِك.

والمختلفان: ما لا يشتبه أحدهما بالآخر عند الإدراك. وفي تضادّ الأصوات خلاف وفيه نظر.

ثمّ اعلم أنّ الصوت لا يصحّ وجوده إلّا في محلّ، ولا يحتاج إلى أكثر من محلّ. ولا يوجب لمحلّه صفة. ولا يصحّ عليه البقاء. ولا يشتقّ لمحلّه اسم كما لا يشتقّ لمحلّ القدرة والإرادة والعلم، وهو متولّد عن الاعتمادين إذا اصطكّ الجسمان ويسمع منهما، ولا يسمع من أحدهما.

ولهذا قلنا: وجود صوت واحد على سبيل التوليد لا يصحّ وإنّما يحصل عن كلّ واحد من المحلّين صوت فيدرك منهما والتبس على المدرِك بأنّه واحد أو أكثر، لتماثلهما وحصولهما معاً.

فأمّا على سبيل الاختراع، فيصحّ من القديم تعالى إحداث صوت واحد على وجه الاختراع. ويصحّ أيضاً عنه إحداث أصوات كثيرة في محلّ واحد.

ثمّ اعلم أنّ الكلام هو الأصوات المخصوصة، وهو على ضربين: مهمل ومستعمل.

فالمهمل: ما لم يوضع لشيء من الفوائد والمعنى في اللغة التي أُضيف الكلام إليها.

والمستعمل: ما وُضع لمعنىً أو فائدة، وهو أيضاً على ضربين: مفيد، وغير مفيد.

فالمفيد: ما أفاد وصفاً للمسمّى ولا يجوز تغييره وتبديله واللغة على ما هي عليه، وهو جميع أسماء الأجناس، مثل: رجل وفرس وحجر وشجر.

والذي ليس بمفيد: هو كلّ ما يجوز تغييره وتبديله واللغة على ما هي عليه،

مثل الألقاب وهو جميع أسماء الأعلام مثل زيد وعمرو وبكر وخالد.

واللقب: إنّها وضع بدلاً من الإشارة لأنّ الشيء إذا كان حاضراً صحّ أن يشار إليه عند التخاطب. وإذا كان غائباً، يذكر باللقب ليقع به المعرفة.

ولذلك من لا يجوز عليه الغيبة والحضور، لا يجوز أن يذكر باللقب وهو الله تعالى.

وقد اختلف في لفظة شيء، فقال بعضهم: إنّه من أقسام المفيد لأنّه لا يجوز تغييره وتبديله، واللغة على ما هي عليه أنّه لا يفيد وصفاً للمسمّى لأمر يرجع إلى غيره وهو اشتراك جميع المعلومات في هذه الصفة. واللقب لا يفيد وصفاً للمسمّى لأمر يرجع إلى نفسه لا لأمر يرجع إلى غيره. وهذا الوجه أقرب إلى الصواب وإليه ذهب المرتضى ـ رضي الله عنه وأرضاه ـ [1].

وأوجز ما قيل في حدّ الكلام ما له نظام مخصوص من هذه الحروف التي يمكن تهجّيها.

وقيل: الكلام: ما له نظام من هذه الحروف على وجه يصحّ من القائل أن يبتدئ بما يريد وينتهي بما يريد.

وقيل: الكلام: ما هو مركّب من الحروف المعقولة المتميّزة إذا وقع ممّن يصحّ أو مِن قبيله الإفادة.

والأوّل أوجز وأقرب. هذا عند المتكلّمين.

فأمّا عند النحاة: فهو عبارة عن جملة مفيدةٍ. والجملة على ضربين:

أحدهما: اسميّة: وهو ما كان أوّل جزء منه اسماً، نحو: زيدٌ منطلق.

---

١ ـ راجع: الحدود والحقايق، تأليف الشريف المرتضى. قم، دار القرآن الكريم، ١٤٠٥ هـ ق: ٢/ ٢٨١.

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

والثاني: جملة فعليّة: وهو ما كان أوّل جزء منه فعلاً، مثل: ضرب زيد. وما خرج عن هذين النوعين، لا يكون كلاماً عندهم. إلاّ قولهم: يا زيد. وهو أيضاً في تقدير الجملة، لأنّ معناه: ادعو زيداً، أو: أنادي زيداً.

فأمّا الكلام على موضوع اللغة فهو اسم للمصدر، يقع على القليل والكثير، يقال: كلّمت كلاماً، ونظيره: سرجت سراجاً وسلّمت سلاماً وبلّغت بلاغاً وودّعتُ وداعاً. وذكر النحو واللغة لا يليق بهذا الكتاب، إلاّ أنّ فائدة الصيغة قادتنا إلى بيانها وفوائد استعمالها.

والآن نعود إلى معنى الكلام.

اختلف المتكلّمون في معنى الكلام: فذهب أبو علي الجبّائي إلى أنّ الكلام معنىً زائد على الصوت. قال: ولا يصحّ وجود الكلام إلاّ ومعه صوت. ويجوز البقاء على الكلام. ويجوز وجود كلام واحد من محالّ كثيرة [1] وهذا ممّا يكاد يعلم فساده ضرورة.

وذهب الأشعري إلى أنّ الكلام معنى في النفس والذي يسمع من المتكلّم دلالة عليه. وهذا أيضاً فاسد بما بُيّن في الكتب.

والصحيح عند أهل التحقيق في حدّ الكلام ما تقدّم.

والمتكلّم: من وقع منه الكلام. وليس بكونه متكلّماً صفة وإنّما المتكلّم هو الفاعل للكلام ونظيره الخالق والرازق والمحدث.

والمكلّم: أخصّ من المتكلّم. وقد قيل: إنّ المخاطب أخصّ من المكلّم.

والخطاب: كلّ كلام وقعت عليه المواضعة، غير أنّه لا يكون خطاباً إلاّ

١ـ راجع: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم. تأليف عبد القاهر بن طاهر البغدادي، (المتوفى ٤٢٩ هـ ق). بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٣٩٣ هـ ق ١٦٨.

بإدراكه [1] المخاطب، لأنّه قـد يسمع جماعة كلام أحدنا ويكـون خطاباً لبعضهم. فلا يخصّصه إلاّ القصد. وقد يسمع أيضاً مثل الخطاب من النائم ولا يكون خطاباً لفقد القصد. وقد يسمّى النائم متكلّماً ولا يسمّى مخاطباً لفقد القصد.

وحقيقة المواضعة: أن يتّفق اثنان أو أكثر [2] على أنّهم إذا قالوا: كيت وكيت. كان المراد به كذا وكذا. والقول والكلام، واحد.

والتكليم: هو الكلام الذي قصد بـه غيره. وقد ينقسم الخطاب أقساماً كثيرة من الأمر والنهي والنفي والتهديد والإباحة والحكاية والتحدّي والخبر والاستخبار والصدق والكذب والوعد والوعيد والدعاء والبشارة واللقب والمنى والغرض.

وقد قال المرتضى ـ رضي الله عنه وأرضاه ـ: وأخصر ما يقسم عليه الكلام أن يقال: الكلام لا يكون إلاّ خبراً أو معناه معنـى الخبر. وذلك لأنّ أحدنا إذا خاطب غيره فلا يخلو حاله من أمرين: إمّا أن يعرفه حال نفسه أو يعرفه حال غيره.

فأمّا تعـريفه حال نفسه، فقد يصحّ بلفـظ الخبر أو الأمر أو النهي، مثل أن يقول: اسقني لا تسقني أريـد أن تسقيني. وتعريفه حـال غيره لا يكون إلاّ بالخبر، مثل أن يقول: أراد زيد زيداً أن يكون كذا، أو لا يريد زيد أن يكون كذا.

والأمر وإن كان على ما قال المرتضى ـ رضي الله عنه وأرضاه ـ فلابدّ من ذكر حدود هذه الأسماء.

الأمر: قول القائل لمن هو دونه: «افعل» إذا كان مريداً للمأمور به [3]. وهذه الصيغـة تستعمل في الأمر والإبـاحـة والتهديـد والحكايـة والتحـدّي، ولا تختصّ بواحد مـن هذه الأمور إلاّ لقصد المخاطـب، ولا تكون أمراً إلاّ لكون الأمـر مريداً

١ـ في الأصل: «باداكه» تصحيف.

٢ـ في الأصل: «اكثرهما» وما أثبتناه هو الصحيح.

٣ـ راجع: الحدود والحقايق: ٢/ ٢٦٣.

للمأمور به.

والدعاء: قد يكون بمعنى الأمر وقد يكون بمعنى السؤال.

فإذا كان بمعنى الأمر كان الداعي فوق المدعوّ وكان مريداً لما دعا إليه، نحو أن يقال: دعوت بالصغير. وقد يعدّى بـ«إلى»، مثل قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ﴾ [١].

فأمّا إذا كان بمعنى السؤال كان المدعوّ فوق الداعي. مثل سؤال العبد للسيّد، وقد يجوز أن يكون نظيراً له وقريباً منه.

والنهي: قول القائل لغيره: «لا تفعل» إذا كان القائل فوق المخاطب وكان كارهاً للمنهي عنه. والمنهي عنه لا يكون إلّا قبيحاً، إذا كان الناهي حكيماً. وقد يؤمر بلفظ النهي، مثل أن يقال: لا تفارق زيداً، وهذا أمر بملازمته. وقد ينهى أيضاً بلفظ الأمر، إذا كانت الصيغة متضمّنةً للتهديد. مثل قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [٢].

مركز تحقيقات كامپيوتری علوم اسلامی

والتهديد: قول القائل لمن هو دونه: «افعل» على سبيل التخويف والإيعاد مثل قوله تعالى: ﴿وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ﴾ [٣].

وقد ورد لفظ النهي والمراد به إعلام الأولى، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [٤] وهذا ليس بنهي، لأنّه لو كان نهياً لكان القديم تعالى كارهاً له والقديم تعالى لا يكره إلّا القبيح ومن ارتكب القبيح لا يكون معصوماً ومن لا يكون معصوماً لا يصلح للنبوّة.

١ـ سورة يونس، الآية ٢٥.

٢ـ سورة فصّلت، الآية ٤٠.

٣ـ سورة الإسراء، الآية ٦٤.

٤ـ سورة البقرة، الآية ٣٥.

وقوله تعالى: ﴿فتكونا من الظّالمين﴾ محمول على نقصان النعمة، إمّا فوت ثواب النافلة، أو قلّة نعم الدنيا بالإضافة إلى نعيم الجنّة.

الحكاية: أن يذكر أحدنا مثل كلام غيره في التركيب والصورة والصيغة، ولذلك صحّ أن يكون أحدنا حاكياً لكلام ربّ العزّة إذا قرأ القرآن قراءةً مستقيمةً مع كونه قاصداً للحكاية. وكذلك من أنشد شعر بعض الشعراء كان حاكياً لكلامه، إلاّ أنّ القصد معتبر في ذلك. ولذلك إذا قرأ في حال السهو والنوم، فلا يكون حاكياً. فعلى هذا الوجه، الحكاية غير المحكي و إن كان موافقاً له في الصورة والصيغة.

ويصحّ الحكاية في الأفعال كما يصحّ في الأقوال.

والخبر: هو الكلام الذي وُضِع ليعرف الغير به حال ما تناول له. وقيل: الخبر ما يدخله الصدق والكذب. وقيل: الخبر ما يصحّ فيه التصديق والتكذيب، وهذا أولى.

و الصدق: هو الخبر الذي كان له مخبر وكان مخبره على ما هو به.

و الكذب: الخبر الذي كان له مخبر وكان مخبره على ما ليس به.

و الوعد: هو إخبار عن وصول نفعٍ في المستقبل أو فوت ضرر.

و الوعيد: اسم من الايعاد وهو إخبار بوصول ضرر أو فوت منفعة. وكان الوعد يستعمل في الخير والشرّ في أصل الوضع فصار بالعرف مستعملاً في الخير. والوعيد مستعملاً في الشرّ ومنه قول الشاعر:

وإنّي وإن أوعدتُه ... لمُخلف إيعادي ومنجزُ موعدي [1]

---

١ ـ والأصح أن يقال:

وإنّي إن أوْعَدْتُهُ، أو وَعَدْتُهُ ... لأُخلِفُ إيعادِي وَ أُنجِزُ مَوْعِدِي

راجع: لسان العرب، للإمام أبي الفضل محمد بن مكرم ابن منظور، قم، نشر أدب الحوزة، ١٤٠٥ هـ. ق: ٣/ ٤٦٤ (وعد).

والبشارة: قريبة من الوعد.

واللقب: ما لا يفيد وصفاً للمسمّى وهو بدل من الإشارة وقد تقدّم ذكر ذلك.

والتمنّي: قول القائل لما كان: ليتَه لم يكن، أو لِما لم يكن: ليته كان. ومنهم من يقول: التمنّي، فعل من أفعال القلوب. والصحيح ما ذكرت لك.

والاستخبار: طلب الاخبار.

والعَرض: أن يعرض على غيره ما فيه نفع ذلك الغير مثل أن يقال: ألا تنزل فتصيب خيراً؟



٢٩٥٦

فصل
في حدود أشياء يشتمل عليها الخطاب

قد تقدّم الكلام في الخطاب وهو إن كان حقيقة ما ذكرت فلابدّ أن يكون مصدراً، يقال: خاطبه مخاطبةً وخطاباً. وقيل: الخطاب أن يخاطب الإنسان من يصحّ أن يجيبه.

النطق: الكلام الخارج من مخارق الحروف. والناطق: فاعله.

والصياح: الصوت الخارج من آلة الكلام وكذلك الصراخ.

والصايح و الصارخ: الفاعل لهما.

الخلف: هو أن يعدَ الإنسان غيره أو يوعَد بها يقتضي ظاهره أن يفعل ثمّ لا يفعل مع سلامة الأحوال.

اسم الجنس: ما يقع على كلّ واحد من ذلك الجنس لا بعينه وهو المراد بالنكرة.

المعرفة: ما يقع على واحدٍ معيّن إن كان تعريف العَهد، أو على جنس معيّن إن كان تعريف الجنس.

والعموم: كلّ لفظ وضع ليستغرق كلّ ما يصلح له.

والخصوص: ما لا يستغرق جميع ما يصلح له بل يتناول عيناً أو أعياناً مخصوصةً.

والجمع: كلّ لفظٍ يقعَ على ثلاثة فما فوقها.

والمجمل: ما ينبئُ عن الشيء على وجه الجُمل.

والمفسّر: ما يصحّ معرفة المراد به من غير حاجة إلى غيره في معرفة المراد به.

الظاهر: ما يعلم السامع بظاهر اللفظ المراد به من غير تأويلٍ.

البيان: الأدلّة التي يتبيّن بها أحكام الكلام. وأكثر استعماله في أدلّة الشرع.

اللفظ: كلّ كلام خرج من لهاة الإنسان وشفتيه.

المطلق: ما لم يقترن باللفظ غيره.

المقيّد: ما يقترن به ما يقتضي تعيين معناه وفائدته.

والاستثناء: إخراج الشيء ممّا دخل فيه غيره على وجه لولا حرف الاستثناء لصحّ دخوله تحته.

المحكم: ما ينتظم لفظه معناه من غير زيادةٍ أو حذفٍ أو نقل.

والمتشابه: ما لا ينتظم لفظه معناه إلاّ بزيادةٍ أو حذفٍ أو نقل.

الحقيقة: كلّ لفظ استعمل فيما وضع له لغةً أو عرفاً أو شرعاً.

والمجاز: ما استعمل في غير ما وضع له، مثل أن يوصف الرجل بالأسد في الشجاعة وبالحمار في البلادة. وما من مجازٍ إلاّ وله حقيقة. وقد يوجد في الحقائق ما مجاز له.

والخبر المتواتر: ممّا يترادف على السماع من المخبرين حالاً بعد حالٍ على وجهٍ يحصل العلم الضروري عند سماعه أو الكسبي على خلاف فيه.

والخبر الواحد: ما نقل نقلاً لا يحصل العلم عند سماعه، ولا فرق بين أن يرويه واحد أو أكثر.

الخبر المسند: ما يتّصل روايته بالرسول.

والخبر المرسل: ما لا يتّصل روايته بالرسول بل يتّصل ببعض التابعين.

والنصّ: كلّ خطابٍ صحّ أن يعلم المراد به. وقيل: النص من الخطاب ما لا يعترضه خصوص ولا احتمال. وقيل: في الأصل الوضع هو الإظهار والإبانة، وفي الشرع عبارة عن قول المنبئ على سبيل الاستظهار، والقول بالنصّ الخفيّ منتقض لما بين الإبانة والإخفاف من التنافي فإن اختلف الوقت أو المخاطب فلا يمتنع أن يدخل بعض الشبه، لأنّ السامع من النبي لا يحتاج إلى الاستدلال في المراد بالخطاب لأنّه ـ عليه السلام ـ بُعِث للبيان فلا يجوز أن يأتي بأمر مبهم من غير بيان.

وأمّا من تأخّر زمانه فلا يمتنع أن يحتاج إلى ضربٍ من الاستدلال. ثمّ يختلف الحال في هذا الباب بحسب الغموض والوضوح على حسب كثرة الاعتراضات وقلّتها خاصّةً في التفصيل دون الجُمل.

ولذلك اختلفت الأُمّة في صفة الصلاة وأوصاف الصوم وشروط الحجّ وقسمة الزكاة، مع اتّفاقهم في الأصل وإجماعهم على وجوب الصلاة والصوم والحجّ والزكاة.

النسخ: دليل شرعيّ يدلّ على زوال مثل الحكم الثابت بدليل شرعيّ مع تراخيه. والأولى أن يستعمل ذلك في الحكم دون الدليل.

والناسخ: الدليل الثاني والمنسوخ الأوّل. وقيل: النسخ هو ما دلّ على أنّ مثل الحكم الثابت بالنصّ الأوّل زائل في المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتاً بالنص الأوّل مع تراخيه.

والبدا: أن يأمر أحدنا غيره بفعلٍ ثمّ ينهاه عنه والوقت والفعل والوجه والآمر والمأمور واحد، وهذا لا يصح ممّن هو عالم بالعواقب.

الخاطر: الكلام الخفيّ الذي ورد على المرء من غيره ولابـدّ أن يكون متضمّناً للتخويف.

الوسواس: الكلام الخفيُّ الذي يتضمّن الدعاء إلى الفساد.

السرّ: الكلام الخفيّ الذي يجري بين اثنين. وكذلك المسارّة.

والمعارضة: مقابلة أحد الشيئين بالآخر فعلاً أو قولاً.

السؤال: الاستعلام عن الشيء هل يصحّ أم لا؟

الجواب: فعل ما طلب السائل بسؤاله.

الإلزام: أن يبيّن أحدنا لغيره لزوم ما يقول له.

الترجمة: أن يفسّر اللغة بلغةٍ أُخرى على وجهٍ يتّضح للسامع.

اللغة: كلّ كلام وقعت عليه مواضعة جيل من الناس.

الحديث: هو الخبر أو معناه معنى الخبر.

المواطاة: أن يجري بين اثنين موافقة في كتمان أمر أو إظهاره.

المناقضة: أن يأتي أحدنا بلفظين يقتضي أحدهما نفي الآخر.

المطالبة: أن يطلب أحد الخصمين صاحبه عن إيراد الدلالة وتصحيحها.

الكتمان: أن يستر الإنسان عن غيره ما كان ذلك الغير يطالبه به.

الانقطاع: هو الافتراق في الأصل. وفي العرف هو أن ينفصل الكلام عن النظام.

وقيل: هو أن يعجز أحد الخصمين عن إيراد الحجّة.

وقيل: هو أن يورد على الإنسان ما حيّره حتى كأنّه قد أُلقم حجراً.

وقيل: هو أن يظهر الاختلال في الكلام عند المناظرة.

السكوت: هو أن لا يستعمل الإنسان آلة كلامه في حال صحّة الآلة.

الخرس: فساد يحصل في آلة الكلام ويخرجها عن صحّة التكلّم بها.

الإنشاء: الإحداث ولهذا يقال: أنشأ فلان قضيةً، إذا أحدثها وابتدأها.

الإنشاد: أن يروي أحدنا شعر غيره مع القصد إلى الحكاية.

مسألة: في الألم

الألم: ما يدركه الإنسان عند الضرب والتقطيع مع نفور نفسه عنه.

واللذّة: ما يدركه الإنسان مع كونه مشتهياً له. ولا يصحّ الخلاف في ثبوت ما يدركه الإنسان وإنّما يقع الخلاف في التفصيل.

فذهب بعض المتكلّمين إلى أنّ اللذّة هي الصحة والسلامة. وأنّ الألم زوالها. وهذا بعيد، لأنّه إذا سئل عن الصحّة قال: زوال الآفة. وإذا سئل عن الألم قال: انتفاء الصحة. وكلّ ذلك تعليل بالنفي، والمنفي والمفقود والمعدوم لا يصحّ إدراكها، ونحن نعلم ضرورةً أنّ الملتذّ قد أدرك شيئاً يلتذّ به، والمتألّم قد أدرك شيئاً يتألّم به. والكون والاعتماد لا يصحّ إدراكهما ولابدّ إذاً من أمرٍ يتعلّق به الإدراك.

وذهب بعض الناس إلى أنّ اللذّة خروج من مؤلم. وهذا أشدّ فساداً من الأوّل لأنّ ذلك يقتضي أن يكون الألم من اللذّة، فيكون الألم من فقد اللذّة والملتذّ من عدم الألم وهذا فاسد.

على أنّ الإدراك لا يتعلّق بالانتفاء والعدم، والملتذّ يجد نفسه مدركة لما ينفر عنه.

على أنّ التزايد يصحّ من اللذّة، والألم والانتفاء لايقبل التزايد مع أنّ اللذّة

لو كان خروجاً من الألم لفتح من الإنسان أن يتناول ما يزيد عند الشهوة لأنّ ذلك بمنزلة من يجرح نفسه ثمّ ياسوه.

واعلم: أنّ للألم أحكاماً: منها أنّ الألم واللذّة من جنس واحد وإنّما يختلف حالها باقتران الشهوة والنفار. ألا ترى أنّ الجرب يلتذّ بالحكّ والصحيح يتألّم به، وليس ذلك إلاّ أنّ الجرب مشته له والصحيح نافر عنه، والمقرون يلتذّ بإدراك حرارة النار ويتألّم به المحموم. ونظير ذلك اختلاف أحوال التأليف باختلاف ما يصادفه مع تماثل التأليف على ما تقدّم.

ثمّ ما يتألّم الإنسان منه على ضربين:

أحدهما: معنىً يتولّد عن التقطيع أو يحصُلُ ابتداءً من فعل الله تعالى فيسمّى ألماً.

والثاني: لا يكون أمراً حادثاً وإنّما هو إدراك ما ينفر عنه من الباقيات. وليس معنىً زائداً على إدراك ما ينفر عنه.

مركز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ومنها: أنّ الألم يدرك بمحل الحياة فيه مفارقاً لإدراك الحرارة والبرودة والجوهر بمحل الحياة، ولهذا لا يدرك الإنسان من الألم إلاّ ما يحلّ محلّ حياته، فخالف الألم الأجناس الثلاثة في كيفيّة الإدراك مع صحّة إدراك هذه الأجناس بمحلّ الحياة.

ولذلك قضينا بتماثل الآلام لاشتراكها في هذا الحكم وهو أن لا يدرك الألم بمحل الحياة إلاّ فيه. وهذا من أخصّ أحكام الألم كما يقضى بتماثل التأليف لأجل افتقار جنس التأليف عند الوجود إلى محلّين وهو من أخصّ أحكام التأليف الذي به يباين سائر الأجناس.

منها: أنّ الألم لا يوجب حالاً بمحلّه ولا لما كان المحلّ بعضاً له. ولذلك

يصحّ وجود جنس الألم في الحمار، غير أنّه لا يسمّى ألماً ولا لذّة لقوّة الشهوة والنفار، إلّا أنّ الله تعالى لا يفعل ذلك، لأنّه بمنزلة تقديم [تقويم] الفناء على الجوهر في القبح. ومن ظنّ أنّ الألم يوجب حالاً للحيّ، فقد بعد، لأنّ الحيّ لا يجد من نفسه أكبر من إدراك ما ينفر عنه.

ومنها: أنّ الألم في مقدورنا لصحّة وقوعه بحسب دواعينا وأحوالنا غير أنّه لا يصحّ وقوعه منّا إلّا متولّداً كالصوت والتأليف. ولا سبب له إلّا التقطيع والتفريق. والقديم تعالى يصحّ أن يفعله مبتدئاً كما يصحّ أن يفعله متولّداً.

ومنها: أنّ الألم لا يصحّ عليه البقاء، فما يحصل من فعلنا عند التقطيع فهو الحادث، وما يتجدّد بغتة فهو من فعل الله تعالى على طريق الابتداء. ولهذا يختلف حال ما يتجدّد بعد الحادث، فتارةً ينقطع وأُخرى يتجدّد ويزيد مرّةً وينقص أُخرى. إذ لو صحّ البقاء على الألم لما صحّ عدمه إلّا عند عدم محلّه، لأنّه لا يحتاج إلى أمرٍ زائدٍ على المحلّ حتى ينتفي بانتفائه ولا ضدّ له فينتفي بطروه.

فصل
في حدود ما يدخل تحت الألم واللذّة

الخير: ما ينتفع به الغير، قولاً أو فعلاً. ونقيضه الشر.

الصلاح: ما فيه الفلاح.

النفع: اللذّة الخالصة أو السرور الخالص أو ما يؤدّي إليهما.

التلذّذ: إدراك المشتهي.

التألّم: إدراك ما ينفر عنه.

الضرر: ما يستضرّ به. وقيل: هو الألم المحض أو الغمّ الخالص أو ما يؤدّي إليهما.

النصرة: أن يدفع الإنسان عن غيره بالغلبة ما يستضرّ به ذلك الغير.

الخذلان: التخلية بين الإنسان وبين ما فيه فساده أو ضرّه.

النعمة: ما قصد به نفع المنعم عليه. وقيل: هو النفع الواصل الحسن إلى الغير لينتفع به ذلك الغير.

الإنعام: والإحسان والإفضال والتفضّل كلّه بمعنى واحد.

الرحمة: هي الإنعام. وقد يسمّى اسقاط الضرر المستحقّ نعمة ورحمة. ويستحقّ الشكر على الكلّ. وحسن النظر: هو الرحمة.

الإساءة: إيقاع ما يستضرّ به الغير قولاً أو فعلاً.

الظلم: كلّ ألم عري مـن الاستحقاق والعوض الموفي والمدافعة ودفع مـا هو أعظم منه.

وقيل: الظلم كلّ ألم لا نفع فيـه ولا دفع ضرر ولا يظنّ كلّ واحـدٍ منهما فيه. وفي أصل الوضع، وضع الشيء في غير موضعه.

العدل: عبارة عن توفية حقّ الغير واستيفاء ما يستحقّ عليه منه.

وقيل: هو كلّ فعل حسن يقع من العالم به انتفع الغير به أو استضرّ.

الضرب: أن يصطك جسم بجسم على وجهٍ يحصل الألم إذاوقع على حيّ.

الكسر: تفريق يحصل في الأجزاء الملتئمة الصلبة.

الموالاة: أن يتوالى القادر نصرة الغير والذبّ عنه.

المعاداة: أن يريد أحدنا نزول الضرر المحض لصاحبه.

الإبراء: أن يبرأ أحدنا عن غيره.

الجواد: من يكثر فعل الجود.

البخيل: الذي يمتنع ممّـا وجب عليه.

الاقتصاد: هو أن يفعل الإنسان ما يجب عليه ولا يتبرّع بشيء.

الإصرار: هو الإقدام على ما يجب الامتناع منه.

القتل: نقض البنية على وجه يعدم الحياة عنده.

الشهيد: من استشهد في سبيل الله تعالى.

الفسق: الخروج من الطاعـة، مأخوذ من قولهم: فسقت الرُّطبَـة، إذا خرجت من قشرها.

الخيّر: من يكثر فعل الخير.

الشرّير: من يكثر فعل الشرّ.

التوبة: الندم الذي يزول عنده العقاب والذمّ.

الغفران: إسقاط العقاب المستحقّ. وكذلك المغفرة.

الاستغفار: مسألة الغفران.

الانتظار: توقّع الأمر من الغير ممّا يضرّ أو ينفع.

الانقياد: هو النزول على ما أراد الغير.

الخدمة: أن يفعل المرء ما أراد غيره منه ويقف حواليه متبعاً لأمره. كأنّها مأخوذة من الخدمة التي هي السوار [البوار]، ولذلك لا يقال خدمت الله وإنّما يقال: عبدت الله.

الصديق: من يصادق غيره ويساعده ويمتنع من مخالفته.

والخليل: من أخلص المودّة لغيره.

وقيل: الخليل من انقطع إلى الله تعالى على وجهٍ لا ينقطع إليه غيره في زمانه على هذا الوجه. ولذلك سمّي إبراهيم ـ عليه السلام ـ خليل الرحمن. وقيل: هو مأخوذ من الخلّة ـ بضمّ الخاء ـ سمّي بذلك لأنّ الله تعالى أطلعه على أُمورٍ لا يطلع غيره عليها. وقيل: هو مأخوذ من الخَلّة ـ بفتح الخاء ـ وهي الفقر وإظهار الحاجة إليه والاستعانة به. وبين الخليل والصديق فرق ولذلك صحّ أن يقال: خليل الله ولا يجوز أن يقال: صديق الله.

فصل

في أوصاف الجمل والمعاني التي توجب تلك الأوصاف

اعلم: أنّ الوصف والصفة واحد وهما مصدران، يقال: وصفته وصفاً وصفةً، كما يقال: وزنته وزناً وزنةً، ووعدته وعداً وعدةً. هذا في أصل الوضع.

فأمّا عند المتكلّمين فإنّ الصفة هي حالة للموصوف يباين بها غيره. فإن كان راجعاً إلى الذات يقع به التمييز، ويخالف به الموصوف ما تخالف ويماثل ما تماثل[1].

وقيل: الصفة: هو الخبر إذا كان له مخبَر يفيد تفرقة في المسمّى بأمر من الأمور.

ثمّ اعلم: أنّ الوصف لا يخلو من أمرين: إمّا أن يكون واجباً أو جائزاً. والواجب أيضاً على ضربين:

أحدهما: يجب على الإطلاق مثل صفة الذات. ومن شأن صفة الذات أن تكون مقصورة على الذات ويستحيل خروج الموصوف عنها، وإليها يسند التخالف والتماثل.

١ـ راجع: جامع العلوم في اصطلاحات الفنون الملقّب به ـ دستور العلماء ـ تأليف القاضي عبد النبي ابن عبد الرسول أحمد النكري. بيروت مؤسسة الأعلمي ١٣٩٥ هـ ق: ٢/ ٢٤٤.

و الثاني: يجب عند الوجود وهو مقتضى صفة الذات كالتحيّز في الجوهر والهيئة في السواد، وإليه تسند الأحكام التي تجب عند الوجود مثل احتمال الاعراض وإيجاب الأوصاف والتعلّق بالمتعلّقات.

وأمّا الجائز من الأوصاف فهو أيضاً على ضربين:

أحدهما: يرجع إلى الفاعل من غير توسّط معنىً كالحدوث وما يتبعه من الحسن والقبح والأمر والنهي والخبر والاستخبار وما يجري هذا المجرى.

والثاني: يرجع إلى المعنى وهو كلّ ما يتجدّد مع جواز ألاّ يتجدّد وحال الموصوف واحد، ولا يخرج وصف من الأوصاف من هذه الأقسام.

مسألة:

قد تقدّم أن المعاني التي توجب الأوصاف على ضربين:

أحدهما: توجب الصفة للمحلّ، وهي تسعة أنواع: الحياة والقدرة والاعتقاد والظنّ والنظر والإرادة والكراهة والشهوة والنفار. وليس في الاعراض ما يوجب الصفة للجمل أو المحلّ إلاّ ما ذكرناه.

وأمّا صفات الجمل فعشرة أوصاف: كون الإنسان حيّاً وقادراً ومعتقداً وناظراً وظانّاً ومريداً وكارهاً ومشتهياً ونافراً ومدركاً. فهذه أوصاف الجمل. وكون الحيّ حيّاً أصلٌ لهذه الأوصاف، لأنّه يقتضي كونه مدركاً، ويصحّ الباقي، وهو ثمانية أوصاف. ونحن نذكر لكلّ واحد من هذه الأوصاف حدّاً إن شاء الله.

مسألة:

الحيّ: من كان على صفة لكونه عليها يصحّ أن يكون قادراً [عالماً] (١)،

١ـ في الأصل «على لماه» وهو تصحيف.

مريداً كارهاً. وإن شئت قلت: الحيّ: من اختصّ بصفة لأجل اختصاصه بها لا يستحيل أن يكون قادراً عالماً. والفرق بين الحيّ والميّت يعلم ضرورةً. والخلاف إنّما يقع على التفصيل.

الحياة: معنىً إذا وجد، أوجب كون الغير حيّاً، وتقف صحّة المنافع على وجودها، ولا يصحّ وجود جزء منها، بل لابدّ من القدر الذي يجيئ به الحيّ. ومن حُكم الحياة أن يصير الاجزاء جملةً. ويصحّ الإدراك لمحلّها، ويصحّ عليها البقاء. ولا ضدّ لها، لا من نوعها ولا من نوع آخر. لأنّها متماثلة. لا سبيل للاختلاف عليها وإنّما ينتفي بانتفاء ما يحتاج إليه من البنية وشروطها.

الحيوان: كلّ حيّ مركّب من أجزاء الجواهر.

الإنسان: هو هذه الجملة المشار إليها المبنيّ هذه البنية المخصوصة.

الروح: هو النفس المتردّد في الحيّ الذي هو الريح على الحقيقة وهو الهواء المتحرّك إلاّ أنّ «الياء» أُبدلت «واواً» فرقاً بينهما، ثمّ أُبدلت «الكسرة» «ضمّة» ليسلم الواو.

الموت: معنىً ينفي الحياة، عند من أثبته. والمذهب الصحيح أنّ الموت ليس بمعنى، وإنّما هو عبارة عن انتفاء الحياة.

وقيل: هو خروج البنية عن صحّة احتمال الحياة.

الميّت: من عدمت حياته مع ثبوت ما تحتاج الحياة إليه.

البنية: عبارة عن أجزاء حصلت فيه شرائط حلول الحياة.

الغني: هو الحيّ الذي ليس بمحتاج.

المحتاج: من يصحّ عليه المنافع والمضارّ ولا يصحّ المنافع والمضارّ إلاّ على من يصحّ عليه الشهوة والنفار. و لمّا استحال على القديم تعالى المنافع والمضارّ

استحال عليه الشهوة والنفار، ومن استحال عليه هذه الأحوال فهو الغنيّ على الحقيقة وهو القديم. ومصداق ذلك قوله تعالى: ﴿واللهُ الغنيُّ وأنتم الفُقراء﴾ [1].

وقد يطلق اسم الحاجة على ما يحتاج في وجوده إلى غيره أو إلى بعض أوصاف غيره مثل حاجة الحال إلى المحلّ، والعلم إلى الحياة، والحياة إلى البنية.

مسألة :

الكلام في الشهوة متّصل بالكلام في الحياة لأنّ الحياة قلّ ما توجد إلاّ ومعها الشهوة والنفار. وقد ذهب أبو هاشم إلى أنّ الحياة مضمّنة بالشهوة والنفار.

وليس الأمر كذلك، لأنّه لو كانت الحياة مضمّنة بالشهوة والنفار، لوجب أن لا يحصل الحياة في عضو من أعضاء الجسد إلاّ ويحصل معه الشهوة والنفار، حتى يحصل الشهوة في أطراف الأصابع وللأعقاب، وتجد الإنسان كونه مشتهياً ونافراً من هذه المواضع، بل من جميع الأعضاء. والمعلوم خلاف ذلك.

الشهوة: معنىً إذا وجد، أوجب كون الغير مشتهياً.

والنفار: معنىً إذا وُجد، أوجب كون الغير نافراً. والعاقل يجد من نفسه كونه مشتهياً ونافراً. ولا يذكر في تبيين الوصف أوضح من أن يحال إلى ما يجد الإنسان من نفسه. ومن حكم الشهوة أنّ المشتهي إذا نال المشتهى خالصاً، صلُح جسمه وزاد. والنافر من أدرك ما ينفر عنه فسد جسمه ونقص. وقد يكون الإنسان مشتهياً لشيء ولا يعلم أنّه مشتهٍ لفقد علمه به، فإذا أدرك والتذّ علم أنّه كان مشتهياً له. وكذلك حكم كونه نافراً. وحكم الشهوة حصول الالتذاذ عند تناول المشتهى، وحكم النفار التألّم عند إدراك ما ينفر عنه.

١ـ الآية ٣٨ من سورة محمّد ﷺ: ﴿ها أنتم هؤلاء تدعون لتنفقوا في سبيل الله فمنكم من يبخل ومن يبخل فإنّما يبخل عن نفسه والله الغنيُّ وأنتم الفقرآء ...﴾.

والشهوة من المعـاني التي توجب الأوصاف للجملة وهي متعلّقـةٌ بالجنس، الحسن والقبيح فيه سواء. ولا يصـحّ تعلّقهما بالمقتضي. ولا يصحّ عليهما البقـاء. ولا يصحّ تعلّقهما إلاّ بـالمدركـات. ولا يـدخل تحت مقـدور القـدر. ولا ضـدّ لهما ثالث. ولا يشتبـه الشهوة بشيء من المعاني إلاّ بالإرادة لأنّ الإنسـان في الغالب لا يكون مشتهياً لشيء إلاّ وهـو مريد له، ولا يكون مـريداً لشيء وكان المراد يصحّ أن يشتهىٰ إلاّ وكان مشتهياً له.

والفرق بين الشهوة والإرادة يقع من عشرة أوجه:

أوّلها: أنّ الشهوة الـواحدة تتعلّق بالمشتهيات الكثيرة على طـريق التفصيل. والإردة الواحدة لا تتعلّق بأكثر من مراد واحد. على سبيل التفصيل.

والثاني: أنّ الإرادة يصحّ وجودها ولا متعلّق لها. ولا يصحّ ذلك في الشهوة.

والثالث: أنّ الشهـوة لا تتعلّق بالشيء على سبيـل الجملة. ويصـحّ ذلك في الإرادة.

والرابع: أنّ الشهوة لا تـدخل تحت مقدور القَدَر. والإرادة من جملـة مقدور القَدَر.

والخامس: أنّ إرادة القبيح قبيحة. وشهوة القبيح ليست قبيحة.

والسادس: أنّ الشهوة لا تتعلّق إلاّ بالمدركات. والإرادة تتعلّق بالمدرَك وغير المدرَك.

والسابع: أنّ الشهوة تتعلّق بالحادث والبـاقي والموجود والمعدوم. والإرادة لا تتعلّق إلاّ بما يصحّ حدوثه.

والثامن: أنّ الشهـوة تتعلّق بالمشتهـي ويكون المشتهي سـاهياً أو نـائماً. ولا يجوز أن يكون المريد ساهياً.

والتاسع: أنّ الشهوة تتعلّق بما كان المشتهي كارهاً له مثل الزنا، فإنّ المسلم كاره الزنا مع كونه مشتهياً له. ويريد ما ينفر طبعه مثل الغسل إذا وجب عليه في الشتاء.

والعاشر: أنّ الإرادة تؤثّر في المراد ولا يحصل المراد على وجهٍ دون وجه إلاّ بها. والشهوة لا تؤثّر في المشتهي وإنّما تتعلّق به حسب.

فبهذه الوجوه يقع الفصل بين الإرادة والشهوة.

وقد يدخل تحت الشهوة أشياء لابدّ من ذكرها:

الجوع: شهوة شديدة لمشتهي مخصوص.

والشبع: نقيضه وهو أن يزيل تلك الشهوة مع السلامة.

العطش: شهوة شديدة لمشتهي مخصوص على وجه مخصوص.

والريّ: نقيضه وهو أن يزيل تلك الشهوة مع السلامة.

العشق: شهوة شديدة لمشتهي مخصوص على وجه مخصوص.

الجزع: إظهار سكوة عظيمة.

الصبر: الكفّ عن إظهار تلك الشهوة.

الصحّة: سلامة جسم الحي من المرض وغيره ممّا يؤلمه. وربّما يراد به التئام الجسم واعتدال المزاج.

ومن جملة صفات الجملة كون المدرِك مدرِكاً وهذه الصفة مقتضاه عن صفة أُخرى، وهي كون الحيّ حيّاً، لأنّ الإدراك ليس بمعنىً. والواحد منّا يجد من نفسه كونه مدركاً كما يجد كونه مفكّراً معتقداً. وهذه الصفة واجبة عند شروط:

أحدها: كونه حيّاً مع سلامة أحواله. والثاني: وجود المدرَك. والثالث: ارتفاع

الموانع. وكون المدرِك مدرِكاً طريق إلى العلم بالمدرَكات. ولا تشتبه هذه الصفة إلّا بكون الحيّ عالماً.

والفصل بينهما أنّه قد يكون مدرِكاً ولا يكون عالماً وقد يكون عالماً ولا يكون مدرِكاً. فأمّا المدرِك الذي لا يكون عالماً فهو مثل النائم الذي يدرك الألم من قرص البراغيث وغيرها. والعلم مع فقد الإدراك أوسع من أن يذكر.

والسامع والمبصر: من يُدرك المسموعات ويبصر المبصرات.

والسميع: من يصحّ أن يسمع المسموعات إذا وجدت.

والبصير: من يصحّ أن يبصر المبصَرات إذا وجدت. والسميع والبصير هو الحيّ الذي لا آفة به. وليس كون الحيّ سميعاً بصيراً صفةً زائدةً على كونه حيّاً لاآفة [1] به.

والحاسّة: الآلة التي تدرك بها، وهي أربع: العين والصماخ واللهاة والخيشوم. ومنهم من يجعل محلّ الحياة خامس الحواس. فالعين تدرك بها الجواهر والألوان. والصماخ يدرك به الأصوات. والخيشوم يدرك بها الروائح. واللهاة تدرك بها الطعوم. ومحلّ الحياة تدرك به الجواهر والحرارة والبرودة والألم. فالألم يدرك بمحلّ الحياة فيه. والباقي يدرك بمحلّ الحياة لا في محلّ الحياة.

الحرارة: معنىً يصير به المحلّ حاراً مثل جواهر النار.

البرودة: معنىً يصير به المحل بارداً مثل جواهر الثلج.

الشعاع: جسم رقيق مضيئ. وكذلك النور وذلك مثل ما يعلم من ضوء النار وضياء الشمس.

الظلمة: جسم رقيق يشبه هيئة السواد، مثل ما نعلم من سواد الليل.

١ـ في الأصل «لاافة» وهو تصحيف.

العمى: فساد حاسّة العين.

الصمم: فساد حاسّة السمع.

الشمّ: اجتلاب الجسم الذي فيه الرائحة طلباً لإدراك رائحته.

والرائحة: معنىً يدرك بالخيشوم. ويفرّق بالإدراك بين الطيب والنتن.

الذوق: المماسة التي يفعلها الإنسان بين محلّ الطعم وبين لهاته طلباً لإدراكه.

الطعم: ما يدرك باللهاة، ويفصل عند الإدراك بين الحلو والحامض والمرّ وضدّه.

اللون: معنىً يرى من محلّه ويكون هيئةً للمحلّ. وهو خمسة أجناس: السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة، وما سوى هذه الأجناس فمركّب منها. وقد ذكر لمحلّ كلّ واحد من هذه الأجناس اسم للمبالغة، يقال: أسود حالك، وأبيض يقق، وأحمر قاني، وأصفر فاقع، وأخضر ناضر. ويقال: أبيض ناصع والناصع الخالص من كلّ شيء.

الأصمعي[1]: كلّ ثوب خالص البياض أو الصفرة أو الحمرة فهو ناصع.

مسألة :

القادر: من كان على صفة لكونه عليها صحّ منه الفعل إذا لم يكن هناك منع أوما يجري مجرى المنع.

و القدرة: معنىً توجب هذه الصفة للحيّ.

واعلم أنّ القدرة كلّها مختلفة لا متماثل فيها ولا متضاد. وهي وإن كانت

١ـ كذا. الأصح «الأنصعي».

مختلفة فإنّها متّفقة في تعلّقها بجنس واحد. ومعنى ذلك أنّه ما من قدرة إلّا وهي متعلّقة بأنواع مقدور القدر وهي عشرة، خمسة من أفعال القلوب وخمسة من أفعال الجوارح، وقد تقدّم ذكر ذلك.

وكلّ جزء من أجزاء القدر متعلّق بما لا يتناهى في مقدور القدر إذا اختلف الوقت والمحلّ والجنس. فأمّا إذا كان المحلّ والوقت والجنس واحداً فلا يصحّ بالقدرة الواحدة إلّا جزء واحد. ولذلك اختلف أحوال القادرين لزيادة القدر ونقصانها. ويصحّ البقاء على القدر. ولا ضدّ لها وإنّما ينتفي بانتفاء ما يحتاج إليه.

والقدرة متعلقة بالضدين. ومتقدّمة على الفعل. ولا يصحّ وقوع الفعل بها عند حدوثها لأنّها تؤثّر في إخراج الفعل من العدم إلى الوجود ولذلك صحّ عدم القدرة عند وجود الفعل لاستغناء الفعل عند حدوثه من القدرة. ولا يصحّ أن يفعل بها إلّا باستعمال محلّها إمّا في نفس الفعل أو في سببه.

وتعلّق القدرة بالمقدور حكم مقتضى صفة ذاتها. ولذلك إيجابها كون الحيّ قادراً ولذلك لا يصحّ ثبوتها إلّا متعلّقة بالمقدور وموجبةً للصفة. والقدرة لا تتعلّق بأن لا يفعل، ويحتاج كلّ جزء من أجزاء القدر إلى بنية زائدة على محلّ الحياة.

وقال بعضهم: محلّ الحياة كافٍ للقدرة وزيادتها يحتاج إلى صلابة المحلّ. ويصحّ وجود جزء من القدر بخلاف الحياة على ما تقدّم. ولا يصحّ الفعل بالقدرة إلّا مباشراً أو متولّداً. والقدرة على السبب قدرة على المسبب. وتصحّ الأجزاء الكثيرة من القدرة في محلّ واحد.

وقال بعضهم: لا يصحّ في محلّ واحد أكثر من خمسة أجزاء من القدرة وإذا حلّت القدرتان محلاً واحداً فلا يصحّ الفعل ببعضها دون بعض على خلاف في ذلك. ويصحّ خلوّ القدرة من الفعل والترك. ولا يصحّ تعلّق القدرتين بمقدور واحد لا من وجه واحد ولا من وجهين. والقدرة لا تدخل تحت مقدور القدر

وإنّما يختصّ القديم تعالى بالقدرة عليها. ولا يفعلها إلاّ مبتدئاً مخترعاً.

التمكين: كلّ ما لا يصحّ من المكلّف إذا ما كلّف إلاّ معه من القدر والعقل والآلة وغير ذلك ممّا لا يتأتّى الفعل إلاّ معه.

الآلة: كلّ ما يستعان به في حدوث الفعل زيادة على القدرة، وقد تكون الآلة محلّ القدرة كاليد في البطش، والرجل في المشي، واللسان في النطق. وقد تكون غير محلّ القدرة كالقلم في الكتابة، والقوس في الرمي، والرمح في الطعن، والسيف في الضرب.

المعونة: ما يعين المكلّف على أداء ما كلّف إذا كان المعطي مريداً لذلك، ولهذا يقال: إنّ الله تعالى يعين على الإيمان والطاعة، ولا يعين على الكفر والمعصية.

المنع: كلّ معنىً يتعذّر الفعل على القادر لأجله على وجهٍ لولاه لصحّ الفعل. ومن حقّه أن يختصّ حال الفعل. ونقيض المنع التخلية وهي ارتفاع المنع عمّن يصحّ منعه ويختصّ أيضاً حال الفعل.

التمانع: لا يكون إلاّ بين قادرين وهو أن يمنع كلّ واحد منهما الآخر عن الفعل. ولا يكون لذلك إلاّ أن يحاول كلّ واحد منهما ضدّ ما يحاوله الآخر أو ما يجري مجرى الضدّ. ومن حقّ المتمانعين أن يكونا عالمين.

الفعل: ما وُجد وكان الغير قادراً عليه. وإن شئت قلت: الفعل ما وجد بعد أن كان مقدوراً وكلاهما في المعنى واحد وهو على ثلاثة أضرب:

أحدها: مخترع، وحدّه، ما ابتدئ لا في محلّ القدرة. ولا يصحّ المخترع إلاّ من القديم تعالى.

والثاني: مباشر، وهو ما ابتدئ بالقدرة في محلّها. ولا يصحّ المباشر إلاّ من القادر بالقدرة.

والثالث: المتولّد وهو ما حدث عن فعل آخر وقع بحسبه، يقلّ بقلّته ويكثر بكثرته ويصحّ المتولّد من القادر لذاته والقادر بقدرة.

المبتدأ: هو المحدَث الذي لم يتقدّمه حدوث حادث.

المعاد: ما وجد عن عدمٍ وكان قبل ذلك موجوداً.

فأمّا الترك والمتروك: فإنّهما الضدّان اللذان يفعل القادر كلّ واحد منهما بدلاً من الآخر مبتدئاً بالقدرة في محلّها، ولهذا قلنا: ترك فعل.

ولا يدخل الترك في أفعال القديم تعالى ولا في المتولدات. وما لا ضدّ له من الأفعال لا ترك له. والحدّ الذي ذكرته ينبئ عن جميع ذلك، لأنّ القديم تعالى لا يفعل بالقدرة ابتداءً.

والمتولّد على ضربين: أحدهما، يحصل مع السبب كالتأليف والألم، ولا ضدّ لهذين الجنسين وقد ذكرت أنّ ما لا ضدّ له لا ترك له.

والضرب الثاني من المتولّدات يحصل في الوقت الثاني من السبب على سبيل الوجوب إذا لم يكن هناك منع أو ما يجري مجرى المنع.

وعند وجود السبب يخرج المسبّب عن كونه مقدوراً ويجب وجوده في الثاني من وقت السبب. وما يجب وجوده أولى ممّا يدعو الداعي إليه وما هذه حاله لا سبيل للبدل إليه.

لأنّ البدل يُستعمل في أمرين متنظرين يصحّ أن يفعل كلّ واحد منهما بدلاً من الآخر مع تعذّر الجمع بينهما.

الإحداث: إخراج الشيء من العَدم إلى الوجود وكذلك الإنشاء والإيجاد.

الخلق: الإحداث، قال الله تعالى: ﴿الحمدُ للهِ الّذي خَلقَ السّمٰواتِ والأرض﴾[الأنعام / ١]. وقد يستعمل بمعنى التقدير كما يقال: فلان خالق

الأديم، وفي التنزيل: ﴿وإِذْ تَخلقُ منَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيرِ﴾ [المائدة/ ١١٠]. وقال بعض العرب: «ما خلقت إلاّ فريت، وما وعدت إلاّ وفيت».

وحقيقة التقدير أن يفعل العالم ما يفعله لغرض مثله. ومن قَدّر الشيء على غيره وفكّر فيه ليعلم تفصيله، صحّ أن يسمّى خالقاً ومقدّراً.

فإذا قيل: إنّ القديم تعالى خالق لأفعال العباد، المراد به أنّه عالم بتفصيل ما يحصل منهم.

فإذا قيل: إنّه خالق لأفعاله، المراد بذلك أنّه محدث لأفعاله. والخالق على الإطلاق لا يقال إلاّ للقديم تعالى، كما أنّ الربّ مطلقاً لا يقال إلاّ له، ولا يقال لغيره إلاّ على التقييد.

كما قيل: فلان خالق الأديم والثوب، وفلان ربّ الضيعة والدار. وقد يطلق لفظ الخلق على الكذب.

كما يقال: هذه قصيدة مخلوقة، إذا نسبت إلى غير قائلها. وفي التنزيل: ﴿تَخلقونَ إفكاً﴾ [العنكبوت/ ١٧]، ﴿إنْ هذا إلاّ خُلُقُ الأوّلين﴾ [الشعراء/ ١٣٧].

الكسب: إحداث الفعل لاجتلاب نفع أو دفع ضرر. وما ذهبت إليه المجبّرة في معنى الكسب فليس بمعقول. وما لا يعلم، لا يصحّ إسناده إلى أحد وإنّما قلنا: ذلك، لأنّهم مهما سئلوا عن ذلك لم يفسّروا إلاّ بما لا يعلم ذلك إلاّ بعد العلم بالكسب. وقد ذكر فيه وجوه كلّها فاسدة:

منها: قولهم: الكسب ما وقع بقدرة محدَثة. فإذا قيل: ما الذي يقع بقدرة محدثة؟ قالوا: الكسب. وهذا تفسير كلّ واحد من اللفظين بالآخر كما يرى.

منها: قولهم: الكسب ما حلّ محلّ القدرة عليه. فإذا قيل: ما الذي حلّ محلّ القدرة عليه؟ قالوا: الكسب.

منها: قولهم: الكسب ما يجترّ به منفعة أو يُدفع به مضرّة. فإذا قيل: لهم: ما الذي يجترّ به منفعة أو يدفع به مضرّة؟ قالوا: الكسب.

منها: قولهم: الكسب ما نعقله من التفرقة بين الحركة الاختيارية والحركة الاضطرارية.

وهذا أيضاً غير صحيح، لأنّ هذه التفرقة راجعة إلى نفس العاقل لأنّه يجد الفرق بين ما يُفعل فيه وبين ما يفعل اختياراً، فينبغي أن يذكروا، صفة زائدة على الحدوث للحركة الاختيارية ليست حاصلةً للحركة الضرورية «ودون ذلك خرط القتاد»[1]. وليس كذلك حال الحدوث مع الفاعل. لأنّ الحدوث حال معلومة أسندناها إلى القادر وعلّلناها بهذه الصفة وهي كون القادر قادراً على ما هو مذكور في الكتب.

الإلجاء: ما يقوي الداعي إلى الفعل أو الصارف عنه إلى حدّ يخرج الفاعل من استحقاق المدح والذمّ على الفعل والترك. وقد يحصل الإلجاء بالعلم أو الاعتقاد أو الظنّ. والعلم قد يكون من فعل الله تعالى، وقد يكون من فعل العبد؟ فالعلم الذي يلجئ العبد إلى الفعل ويكون من فعل الله تعالى فأظهر من أن يشار إليه وأكثر من أن يذكر.

وأمّا ما يكون من جهة العبد، فهو مثل أن يخبر النبي عليه وآله السلام إنساناً أنّه إن أقدم على كذا، فإنّه النفع العاجل الذي لا يعلم حدّه إلاّ الله تعالى، أو لحقه ضرر عظيم كان فيه حتفه وتلف أمواله وهلاك أولاده عاجلاً، فإنّه صار ملجأً إلى الامتناع من ذلك الفعل. والعلم يحصل بقول النبي بلا شك لمن علم نبوّته.

١ـ من الأمثال المشهورة عند العرب، خرط الشجرة: انتزع الورق واللحاء عنها اجتذاباً. القتاد: شجر شاك صلب ... [راجع: لسان العرب: ٣/ ٢٤٢ و ٧/ ٢٨٤].

وأمّا الاعتقاد الذي يلجئ العاقل إلى الفعل، فلا يكون إلاّ من جهة العبد وكذلك الظنّ.

ثمّ اعلم أنّ الإلجاء على ضربين: أحدهما بطريقة المنافع، مثل أن يعلم أو يعتقد أو يظنّ أنّه إن فعل كذا أو امتنع من كذا أدركه غنىً لا فقر بعده، أو أصابه ضرر لا عافية معه، فإنّه صار ملجأ إلى ذلك الفعل أو الترك بلا شكٍ.

والضرب الثاني: من الإلجاء إنّما يكون بطريق المنع، وهو أنّه علم أو اعتقد أو ظنّ أنّه إن أقبل على كذا، حيل بينه وبين مراده ومنع لا محالة، فإنّه يكون ملجأً إلى الامتناع منه بلا شبهة.

الإكراه: الحمل على الفعل الشاق بالوعيد والتهديد. فإن قيل: هل بين الإلجاء والإكراه فرق؟ قلنا: نعم، لأنّه قد يكون ملجأ ولا يكون مكرهاً، مثل الجائع المفرط، وقد وجد طعاماً لذيذاً حلالاً طلقاً، ولا يعلم فيه ضرراً لا عاجلاً ولا آجلاً، فإنّه ملجأ إلى التناول ولا يقال إنّه مكره إلى ذلك.

وأمّا الإكراه الذي لا يكون الإلجاء، فهو أن يُكره الإنسان على قتل نفس ظلماً، فهو مكره على ذلك ولا يكون ملجأً، لأنّ الله تعالى قد نهاه عنه ومنعه بالوعيد وهدّده على ذلك بعقابٍ لا يعلم حدّه إلاّ هو. ولهذا وجب عليه الامتناع من ذلك وإن أدّى إلى قتله ومن هذه حاله لا يكون ملجأً إلى ما أُكره عليه.

وربّما يكون الإلجاء والإكراه واحداً في بعض المواضع وهو أن يكره الرجل على شرب الخمر وهدّد بالقتل إن امتنع، فيكون حينئذ مباحاً له ولا يؤاخذ به، فالإلجاء والإكراه هاهنا واحد.

الاغراء: البعث على الفعل بتهدئة الدواعي وإزالة الخوف حتّى يكون كالمحمول عليه. وقيل: هو التحلية بين المراد وبين ما أراد.

الامتناع، على اصطلاح المتكلّمين: هو أن يفعل الإنسان فعلاً لأجله امتنع من فعل آخر ولا يجوز إطلاقه على الله تعالى.

الجرأة: قلّة مبالات الإنسان بما يفعل أو بما لا يفعل ممّا لا يستحسنه الناس.



فصل
في حدود ما يدخل تحت الأفعال

اعلم أنّ الأفعال لا تخلو من أمرين: إمّا أن تكون مجرّد الحدوث، أو له حكم زائد على الحدوث.

فأمّا مجرّد الحدوث: فهو مثل كلام الساهي والنائم وحركات أعضائهما ما لم يتعدّاهما، فهذا مجرّد الحدوث، لا يُسمّى حسناً ولا قبيحاً. فإن تعدّى فعل الساهي أو النائم إلى غيرهما فلا يخلو من وجهين: إمّا أن ينتفع به الغير، أو يستضرُّ به فالأوّل حسنٌ. والثاني قبيح، غير أنّه لا سبيل لاستحقاق المدح والذم إليه، لفقد القصد.

والذي له صفة زائدة على الحدوث، فلا يخلو من أمرين: إمّا أن يكون لفعله مدخلٌ في استحقاق الذم، أو لايكون كذلك.

فما لفعله مدخل في استحقاق الذم، فهو القبيح. وحدّ القبيح كل فعل يستحقّ بفعله الذم على بعض الوجوه.

وما لا يستحقّ بفعله الذم من أفعال المكلّف فهو الحسن. ولايخلو حال الحسن من أمرين: إمّا أن يستحقّ المدح بفعله، أو لا يستحق ؟.

فما لا يستحقّ المدح بفعله من أقسام الحسن، فهو المباح، غير أنّه لا يسمّى بذلك، إلاّ بعد أن أُعلم فاعله، أو دلّ عليه. وقيل: ما إذا علم القادر عليه، له أن يفعله وأن لا يفعله. وقيل: المباح الحسن الذي لا حكم له زائد على حسنه إلاّ أنّ

الاعلام أو نصب الدلالة شرط فيه.

وما يستحقّ المدح بفعله لا يخلو من أمرين: إمّا أن يستحق الذم على الاخلال به، أو ليس كذلك؟.

فما يستحقّ المدح بفعله ولاسبيل لاستحقاق الذم إلى تركه فهو المندوب.

وحدّ المندوب: كل فعل يستحقّ المدح بفعله ولا يستحقّ الذم على الاخلال به وهو على ضربين: إمّا أن يكون مقصوراً على الفاعل، أو ينتفع به الغير؟.

فالأوّل يسمّى ندباً وسنّة ونفلاً ونافلةً وتطوّعاً ومستحبّاً ومرغّباً فيه ويستحق به المدح والثواب.

والثاني يسمّى احساناً وانعاماً ويستحقّ الشكر زائداً على المدح والثواب.

وأمّاما يستحق المدح بفعله والذم على الاخلال به، فهو الواجب بعينه.

وحدّ الواجب: كل فعل يستحقّ بفعله المدح والذّم بأن لا يفعل على بعض الوجوه.

ثمّ اعلم أنّ الواجب ينقسم ثلاثة أقسامٍ:

أحدها: واجبٌ معيّن. وقيل: واجب مضيّق وهو ما إذا لم يفعله بعينه، استحقّ الذم على بعض الوجوه، مثل ردّ الوديعة، وردّ المغصوب.

والثاني: واجب مخيرٌ وهو ما إذا لم يفعله ولا ما يقوم مقامه، استحق الذمّ على بعض الوجوه.

والثالث: فرض على الكفاية وهو ما إذا قام به بعض العقلاء سقط وجوبه عن الباقين وذلك مثل ردّ السلام، والصلاة على الأموات والجهاد. وقد يستعمل لفظ الواجب فيما وجب لا محالة وهو نقيض الاستحالة كما يقال صفة الذات

واجبة على كلّ حال. ومقتضى صفة الذات، واجب عند الوجود. وكلّ ذلك من جهة الاصطلاح.

الفرض: ما بيّن قدرهُ لمن فُرض عليه. وأكثر ما يستعمل لفظ الفرض، في الواجبات السمعيّة.

السنّة: ما أدام الرسول ـ عليه وآله السلام ـ فعله ولم يكن مختصّاً به، غير أنّه لا يسمّى بذلك، إلاّ أن عرف أو دلّ عليه.

البدعة: نقيض السنّة، وهو أن يزيد في أحكام الشريعة ما ليس منها.

والابداع: فعل البدعة، والابداع أيضاً الاحداث لا على مثال سبق.

والمحظور: كلّ قبيح ورد النهي عنه. وأكثر ما يقال في ذلك في القبائح الشرعية.

الذنب: كل قبيح وقع ممّن أُعلم قبحه أو دلّ عليه. الجرم: مثله.

الإساءة: نقيض الإحسان.

الصواب: الفعل الحسن إذا وقع من العالم به.

والحق: هو الصواب إذا أُريد به الفعل. وإن أُريد به القول كان قولاً حسناً. وإن أُريد به الاعتقاد كان علماً.

والباطل: نقيض الحق.

المعروف: كلّ فعل له صفة زائدة على حسنه وقد أُعلم فاعله أو دلّ عليه.

المنكر: كلّ فعل قبيح قد أُعلم فاعله أو دلّ عليه.

السفه: القبيح الذي يقع ممّن يتمكّن من التحرّز منه.

السفيه: الفاعل للسّفه، أو الذي يغلب ذلك في أفعاله.

والعبث: ما وقع من العالم به ولم يكن فيه غرض مثله.

الحكمة: قد يستعمل بمعنى الفعل وبمعنى الاعتقاد. فإن أُريد بها الفعل، فهو فعل حسن وقع ممّن علم حسنه. وإن أُريد بها الاعتقاد كان علماً.



فصل

اعلم أنّ الاستحقاق على الأفعال على ستّة أقسام لا سابع لها: الشكر والعوض والمدح والذمّ والثواب والعقاب.

الشكر: هو الاعتراف بنعمة المنعم مع ضرب من التعظيم ولا يستحق إلّا على النعم، وقد تقدّم الكلام في حدّ النعمة.

والعوض: هو النفع المستحق العاري من تعظيم وتبجيل. ولا يستحق العوض إلّا على الألم.

وحقيقة الاستحقاق: أن يثبت لأحد على غيره ما يجب أن يفعل به، أو يحسن لمكان أمر قد تقدّم لولاه لما حسن ولا وجب.

المدح: كلّ خبر ينبئ عن عِظَم حال الغير مع القصد إلى تعظيمه. ولا يحسن فعله إلّا بثلاثة شروط:

أحدها: أن يكون اللفظ موضوعاً للمدح.

والثاني: أن يكون المادح عالماً بحال الممدوح. والاعتقاد والظنّ لا يقومان مقام العلم في هذا الموضع.

والثالث: أن يكون قاصداً إلى تعظيمه. فكلّ خبر لا تحصل فيه هذه الشروط. فلا يكون مدحاً.

ولا يستحقّ المدح إلّا بأحد أربعة أشياء:

أحدها: فعل الواجب إذا فعل لوجوبه.

والثاني: فعل المندوب إذا فعل لكونه مندوباً.

والثالث: امتناع القبيح لكونه قبيحاً.

والرابع: إسقاط الحقّ الذي في استيفائه ضرر، ولا يتعلّق بإسقاطه مفسدة.

الثواب: هو النفع المستحقّ على وجه التعظيم والإجلال.

التعظيم: كلّ قول أو فعل ينبئُ عن عِظم حال المعظم.

الإجلال: الرفع من قدر الغير ومنزلته. والإجلال والإكرام والإعزاز متقارب في المعنى. ولا يُستحقّ الثواب إلاّ على ما يستحقّ عليه المدح إذا كان في نفس الفعل أو في سببه مشقّة.

الذمّ: هو الخبر الذي ينبئُ عن اتّضاع حال المذموم مع القصد إلى الاستخفاف به، وله ثلاثة شروط: أحدها: أن يكون اللفظ موضوعاً للذمّ. والثاني: أن يكون الذامُّ عالماً بحال المذموم، على ما ذكرت في المدح. والثالث: أن يكون قاصداً إلى ذمّه.

ويستحقّ الذمّ بشيئين: أحدهما: فعل القبيح، والثاني: الإخلال بالواجب. ولا يستحقّ الذمّ إلاّ بأحد هذين الشيئين.

ويستحقّ العقاب على ما يستحقّ عليه الذمّ إذا اختار الفاعل ما فيه مفسدته على ما فيه مصلحته.

العقاب: هو الضرر المستحقّ على وجه الاستخفاف والإهانة.

الاستخفاف: كلّ فعل أو قولٍ ينبئ عن اتّضاع حال المستخفّ به. وكذلك الإهانة.

وقيل: الإهانة هي الوضع عن قدر الغير ومنزلته. الاذلال قريب منه.

الإحباط: أن تزيل المعصية ثواب الطاعة.

التكفير: أن تسقط الطاعة عقاب المعصية، على مذهب المعتزلة. فالإحباط في الثواب كالتكفير في العقاب.

الكبيرة: كلّ قبيح يستحقّ فاعله الذمّ والعقاب.

والصغيرة: كلّ قبيح قد وجد بإزائه ما هو أكثر منه، ولا يطلق هذا اللفظ إلاّ من طريق الإضافة.

وقد قيل: الكبيرة ما به يزيد أجزاء عقابه عن أجزاء ثواب فاعله، والصغيرة ما ينقص أجزاء عقابه عن أجزاء ثواب فاعله. وهذا هو المراد بالموازنة عند المعتزلة.

الإيمان: هو التصديق وضعاً وعرفاً. وعند المعتزلة عبارة عن أداء الواجبات واجتناب المقبّحات.

والمؤمن: من يصدّق الله ورسوله بجميع ما وجب التصديق به.

والمسلم: على الحقيقة هو المؤمن على الحقيقة. والمسلم بالظاهر هو المؤمن بالظاهر.

والكفر: هو الجحود بما وجب الإقرار به. وقيل: هو الذي يستحقّ عليه العقاب العظيم الخالص.

العبادة: غاية ما يقدر العبد عليه من الخضوع والتذلّل. وقيل: العبادة نهاية ما يكون به العبد خاضعاً متعبّداً. والمراد بالنهاية هاهنا أن يظهر العبد من الخضوع والإعظام لمعبوده على حدّ لا يمكنه أن يفعل أكثر منه.

الخضوع: هو الإعظام للغير من الانقياد لأمره والنزول على مراده. ولا يستحقّ العبادة إلاّ على أصول النعم، وهي خلق الحياة والقدرة والشهوة والنفار وإكمال العقل وغير ذلك ممّا لا يحسن التكليف إلاّ معه. ولا يقدر على هذه النعم

غير الله تعالى ولذلك لا يستحقّ العبادة غيره.

الله: هو الذي يستحقّ العبادة.

قال سيبويه [١] أصله «لاه» فأُدخلت عليه الألف واللام وأُدغمت اللام في اللام، فصار «الله».

وقال غيره: أصله «إلاه» على وزن فِعال، وإن كان مألوهاً في المعنى، لأنّه معبود، يقال: آلَهَ إلاهةً، مثل عبَدَ عِبادَةً. وعلى هذا الوجه حُمِل قراءة ابن عبّاس: ﴿وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ﴾ [٢] أي وعبادتك، لأنّ فرعون على ما نُقِل كان يُعْبَد، وأنّها القراءة العامّة، وآلِهَتَكَ جمع إلاه، يقال: إلاه وآلهة، مثل إناء وآنية.

قيل: كان فرعون يعمل أصناماً ويأمر الناس بعبادتها، فأصل الكلمة على هذا الوجه «إلاه» وزنه فعال، فأُدخل عليه الألف واللام، فصار «الإلاه» فحُذِفت همزة الأصل وأُدغمت اللام في اللام، فصار «الله». وهذا الاسم مختص بالقديم تعالى لا يسمّى بذلك غيره، ومصداق ذلك قوله: ﴿هل تعلم له سميّاً﴾ [٣].

وكذلك الرحمن: اسم خاص للقديم تعالى. ولذلك قال تعالى: ﴿قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن﴾ [٤] فعادل به الاسم الذي لا يشركه فيه غيره.

المالك: في الوضع: القادر الذي له التصرّف في الغير أو يتطر ذلك منه لا

١ـ راجع: لسان العرب، تأليف ابن منظور محمد بن مكرم. قم. نشر أدب الحوزة، ١٤٠٥ هـ ق: ٥٣٩/١٣.

٢ـ الأعراف: ١٢٧، تمام الآية: ﴿وقال الملأ من قوم فرعون أتذر موسى وقومه ليفسدوا في الأرض ويذرك وآلهتك ...﴾.

٣ـ سورة مريم، الآية ٦٥: ﴿ربّ السموات والأرض وما بينهما فاعبده واصطبر لعبادته هل تعلم له سميّاً﴾.

٤ـ سورة الإسراء، الآية ١١٠: ﴿قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيّاً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى ولا تجهر بصلاتك ...﴾.

على طريق النيابة وليس لأحدٍ منعه.

الملِك: الذي له التصرّف، وهو في المعنى القادر المتمكّن.

العزيز: من لا يلحقه عجز واهتضام.

العظيم: من يستعظمه الناس وكذلك الكبير.

المتكبّر: من ظهر علوّ قدرته وجلالة قدره بأفعال يفعلها.

الكريم: الجواد. والكرم: الجود.

اللطيف: من يكثر فعل الإحسان لغيره لقوله تعالى: ﴿الله لطيف بعباده﴾ [1].

النبيّ: هو المؤدّي عن الله تعالى إلى الخلق بلا واسطة من البشر. واشتقاقه يحتمل أمرين:

أحدهما: أن يكون مأخوذاً من «النبأ» الذي هو الخبر، يقال: نبأ وأنبأ ونبّأ. وأصله على هذا الوجه، الهمزة، فتركت العرب الهمزة كما تركت في «الذرّية» و«البرّية».

والثاني: أن يكون من النباوة، و هي علوّ الرتبة وارتفاع المنزلة، ولا يجوز همزه على هذا الوجه أصلاً.

الرسول: من أُرسل لأداء رسالته مع تحمّله إيّاها.

الرسالة: ما حِمّل الواحد منّا أن يؤدّيه إلى من بعث إليه.

المعجز: في أصل الوضع: ما يعجز غيره. وفي العرف عبارة عمّا يعلم به صدق المدّعي إذا ادّعى الرسالة أو الإمامة عند من يذهب إلى نصوص الأئمّة. وله شروط أربعة:

١ـ سورة الشورى، الآية ١٩: ﴿الله لطيف بعباده يرزق من يشاء وهو القويّ العزيز﴾.

أحدها: أن يكون من فعل الله تعالى.

والثاني: أن يكون خارقاً لعادة القوم الذين ظهر بين أظهرهم.

والثالث: أن يتعذّر على العباد مثله إمّا في الجنس أو الصفة.

والرابع: أن يكون موافقاً للدعوى.

انتقاض العادة: هو أن يفعل القديم تعالى خلاف ما أُجري به العادة.

الشرع: ما حمّل الله تعالى النبي ـ عليه وآله السلام ـ وأمره بأدائه وألزم الناس القيام به. وكذلك والشريعة.

والملّة: يحتمل أمرين، إن أردت بها الشريعة فهو ما ذكرنا، وإن أردت بها أُصول الدين، فالمراد بها اعتقاد التوحيد والعدل وما لا يتمّ الإيمان إلاّ به. وقد يحمل على هذا الوجه قوله تعالى: ﴿ملّة أبيكم إبراهيم هو سمّاكم المسلمين﴾ [1].

الدين: الملّة وقد يستعمل على وجوه من الجزاء والحساب، والعبادة والطاعة.

الطهارة: في الأصل هي النظافة وفي عرف الشرع عبارة عن إيقاع أفعال مخصوصة على وجوه مخصوصة يصحّ بها الدخول في الصلاة.

الصلاة: في أصل الوضع الدعاء، وفي عرف الشرع عبارة عن أفعال مخصوصة على وجوه مخصوصة لها أركان وشروط.

الصوم: هو الإمساك في أصل الوضع، وفي الشرع هو إمساك بالنهار عن جميع المفطرات مع النيّة.

١ـ سورة الحجّ، الآية ٧٨: ﴿وجاهدوا في الله حقّ جهاده هو اجتبيكم وما جعل عليكم في الدين من حرج ملّة أبيكم إبراهيم هو سمّيكم المسلمين من قبل...﴾.

الزكاة: في الوضع هو النماء، وفي الشرع عبارة عـن إخراج بعض المال لوجه الله تعالى تطهيراً للباقي.

الحجّ: القصد في أصل الوضع، وفي الشرع هـو القصد إلى بيت الله تعالى في وقت مخصوص لأداء أركانٍ ومناسك.

الجهاد: نصرة الإسلام بالمال والبدن على الأعداء.

الإخلاص: ان تفرّد الإنسان المعبود بعبادته ولا يشرك فيها غيره.

الفور: أن يستعجل المكلّف أداء ما أُمر به ويشرع فيه.

التراخي: أن يؤخّر الإنسان ما أُمر به إلى الثالث والرابع فصاعداً إلى ما جعل له غاية.

المجزى: ما وقع الموقع الصحيح، ولا يلزم فيه القضاء.

التأسّي: الاتّباع وهو أن يأتي التابع مثل ما فعل المتبوع على الوجه الذي فعله عليه.

الإجماع: هو ما اتّفق عليه المصدّقون برسول الله ﷺ. وقيل: هو ما أجمع عليه علماء الإسلام.

أُصول الفقه: أدلّة الفقه المستخرجة من الكتاب والإجماع والسنّـة، وقد يعدّ من أُصول الفقه القياس، من يرى ذلك في الشريعة. وكذلك حكم أخبار الآحاد.

القياس: حمل الشيء على غيره في الحكم لأجل ما بينهما مـن الشبه، فيسمّى المقيس «فرعاً» والمقيس عليه «أصلاً».

الاجتهاد: بذل الوسع في تعرّف الأحكام الشرعيـة. وقيل: هو استفراغ الجهد في استفراغ الأحكام الشرعيّة.

العلّة: ما يؤثّر في إيجاب الصفة للغير.

التعليل: إسناد الحكم إلى ما يوجبه ويؤثّر فيه وكذلك الإعلال.

فأمّا العلّة في عرف الشرع فهي عبارة عن كلّ ما يقوّي الظنّ في صحّة تعليل الحكم به وإسناده إليه عند من رأى القياس والاجتهاد.

مسألة :

العالم: من كان على صفة لكونه عليها يصحّ منه احكام الفعل إذا كان قادراً ولم يكن هناك منع أو ما يجري مجراه. وإن شئت قلت: العالم من اختصّ بصفة لكونه عليها يصحّ منه احكام الفعل، تحقيقاً أو تقديراً.

والفعل المحكم: ما يترتّب في الحدوث على وجه لا يتأتّى من كلّ قادر.

والعلم: معنىً إذا وُجد أوجب كون الحيّ عالماً. وقد قيل في حدّ العلم ما يقتضي سكون النفس. وهو أوسع المتعلّقات تعلّقاً على الوجه الصحيح لأنّه يتعلّق بكلّ ما يصحّ أن يكون معلوماً. وقد وقيل: الاعتقاد أوسع المتعلّقات تعلّقاً إلاّ أنّه يتعلّق بالصحيح والفاسد، والعلم لا يتعلّق بالشيء إلاّ وهو على ما يتعلّق العلم به. والعلم الواحد لا يتعلّق بأكثر من معلوم واحد على سبيل التفصيل. والعلم كالمعلوم في صحّة تعلّق العلم به. ومن المعلوم ما لا متعلّق له وهو مثل العلم بأنّ القديم تعالى لا ثاني له. ومثل العلم بالبقاء وغير ذلك. والعلم من قبيل الاعتقاد.

والاعتقاد: معنى إذا حصل في قلب الحيّ أوجب كونه معتقداً. وكون الحيّ معتقداً حالة يجدها الإنسان من نفسه ويفرق بين كونه معتقداً وبين كونه مريداً وكارهاً ومفكّراً.

والاعتقاد: يدخل فيه المتماثل والمختلف والمتضاد.

وقيل: العلم يدخله المختلف والمتماثل، لأنّ العلمين إذا تعلّقا بمعلوم واحد والوقت والوجه والطريق واحد فهما متماثلان. وإذا اختلف بعض هذه الشروط، فهما مختلفان. ولا يدخل التضاد في العلوم، وإنّما يدخل في الاعتقاد.

و الاعتقاد لا يكون علماً إلاّ إذا وقع على واحد من أربعة أوجه:

أحدها: أن يكون من فعل العالم بمتعلّقه إمّا على جملة أو تفصيل.

فالتفصيل: ما يفعله الله تعالى في قلوبنا من العلوم ولولا كونه تعالى عالماً بتلك المعلومات، لما وقعت هذه الاعتقادات علوماً.

وأمّا الجمل فهو أن يعلم العاقل وجوب ردّ الوديعة وقبح الظلم على طريق الجمل، فإذا علم وديعة معيّنة وقد طولب المودع بردّها اعتقد وجوب ردّها على التعيين. وكذلك قد علم قبح ما له صفة الظلم على سبيل الجمل، فإذا علم ظلماً معيّناً اعتقد قبحه موافقاً لعلم الجمل، ونظير ذلك أن يعلم العاقل حدوث ما لا يتقدّم المحدث بقضية العقل، فإذا علم في شيء معيّن أنّه لم يتقدّم على محدث، اعتقد حدوثه و يكون هذا الاعتقاد علماً.

وهذا لا يتمّ إلاّ بثلاثة علوم: أوّلها ضروريّ من فعل الله تعالى وهو علم الجمل بقبح ماله صفة الظلم. والثاني: العلم بصفة الألم. والثالث: اعتقاد قبحه ويسمّى هذا العلم كسباً.

و الوجه الثاني: ممّا إذا وقع الاعتقاد عليه يكون علماً هو ما يتولّد عن النّظَر. فالنظر لا يولّد العلم إلاّ إذا كان الناظر عالماً بالدليل على الوجه الذي يدلّ على ما تذكر بعد.

والثالث: ما يحصل عند تذكّر النظر.

و الرابع: ما يحصل عند تذكّر كونه عالماً. فكلّ اعتقاد لا يقع على أحد هذه

الوجوه فلا يكون علماً.

وأمّا الاعتقاد الذي ليس بعلم فإنّه لا يخرج من أن يكون تقليداً أو تبخيتاً أو جهلاً.

فالتقليد: قبول قول الغير، من غير مطالبة بحجّة. والتقليد شبه الإقدام على ما لا يؤمن قبحـه، والإقدام على ما لا يؤمن قبحه في القبح كـالإقدام على ما يعلم قبحه.

و التبخيت: هو أن يسبق المرء إلى اعتقاد ابتداءً مع فقد كلّ ما يدعو إليه.

و الجهل: هو الاعتقاد الذي إذا كان له متعلّق لم يكن معتقده على ما اعتقد. وهو يوجب كون من اختصّ به جاهلاً.

والجاهل: من اعتقد في شيء ليس معتقده على مـا اعتقده. وكلّ علم اعتقاد وليس كلّ اعتقادٍ علماً.

واعلم أنّ العلوم على ضربين: ضروريّ وكسبيّ.

فالضروريّ: مـا يحصل في الإنسان مـن فعل غيره ولا يمكن دفعـه بشكّ أو شبهة. و إن شئت قلت: الضروري مـا لا يمكن العالم به نفيه عـن نفسه. وهو على ضربين:

أحدهما: يحصل ابتداءً في العاقل، كالعلم بنفسه وبكثير من أحواله.

و الثاني: لا يحصل إلاّ عنـد سبب، وهو أيضـاً على ضربين: أحدهما: يجب عند السبب وهو العلم بالمدركات إذا حصلت المشاهدة وارتفع اللبس. والثاني: لا يجب عند السبب، وإنّما يحصل على سبيل العادة، و هو أيضاً على ضربين:

أحدهما: يستمرّ فيه العادة وهو العلم الـذي يحصل عند تواتر الأخبار، مثل العلم بالحوادث العظام والبـلاد الكبار، وقد اختلف في كون هـذا النوع من العلوم

أنّه ضروريّ أو كسبيٌّ، وليس هذا موضع تقصيه.

و الضرب الثاني: ممّا يحصل بالعادة هو كالحفظ عند الدرس والتكرار، ومثل العلم بالصناعات عند الممارسة. ولا يخرج العلم الضروري من هذه الأقسام.

و الكسبيّ على ضربين:

أحدهما: له أصل في علوم العقل وهو مثل العلم بالواجبات العقلية على التعيين وقد تقدّم بيان ذلك، وهذا النوع من العلوم لا يحتاج فيه إلى التأمّل والتفكّر، لأنّ العلم يقبح ما له صفة الظلم، مع العلم بكون الألم ظلماً، داع قويّ إلى العلم الثالث وهو العلم بقبحه ولا يمكن أن لا يفعل العاقل الاعتقاد الثالث عند هذين العلمين. فهذا العلم وإن كان من فعله فلا يكون مختاراً في إحداثه.

و الضرب الثاني من الكسبيّ يسمّى استدلاليّاً، وهو الذي يتولّد عن النظر، فإن نظر في الدليل على الوجه الذي يدلّ، حصل هذا العلم. وإذا أخلّ بالنظر أو ببعض شرائط النظر فلا يحصل هذا العلم. والنظر لا يولّد العلم إلاّ إذا كان الناظر، عالماً بالدليل على الوجه الذي يدلّ. وتفسير ذلك يأتي في مسألة النظر.

فهذه أقسام العلوم على طريق الجمل، وتفصيلها مشروح في الكتب. فأمّا العقل: فهو عبارة عن علوم مخصوصة إذا كملت للإنسان يسمّى عاقلاً، وهو يشتمل على عشرة أنواع من العلوم:

أحدها: علم الإنسان بنفسه وبكثير من أحواله وأوصافه التي يجد نفسه عليها.

و الثاني: علمه بما لا يدركه عند ارتفاع اللبس.

و الثالث: علمه لفقد ما لا يدركه من الأشياء التي لو وجدت، لأدركها مع ارتفاع اللبس.

جمعداری اموال
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

و الرابع: علمه بأنّ ما لا يدركه من المدركات لو حضر لأدركه مع ارتفاع اللبس.

والخامس: علمه بأنّ المعلوم لا يخلو من أن يكون على صفة أو ليس عليها.

و السادس: العلم بكثير من الأمور عند ضرب من الاختيار. ويدخل في هذا الضرب العلم بتعلّق الفعل بالفاعل على سبيل الجمل. والعلم باحتراق القطن عند اجتماعه مع النار، وانكسار الزجاج الرقيق إذا ضُرب على الحجر والحديد وما يجري هذا المجرى .

والسابع: العلم بقصد المخاطب عند سماع الخطاب ورفع اللبس.

و الثامن: العلم بالأمور الجليّة التي جرت مع قرب العهد.

والتاسع: العلم بأحوال الأجسام من استحالة كون الجسم الواحد في مكانين والوقت واحد واستحالة وجود الجسمين في جهة واحدة.

و العاشر: العلم بقبح القبائح العقلية وبوجوب كثير من الواجبات وحسن كثير من المحسنات. وهذا آخر ما يكمل به العقل وعنده يحسن الأمر والنهي ويوجه التكليف. وقد شبّهت هذه العلوم بعقال الناقة، إمّا لارتباط العلوم الكسبيّة بها، أو لامتناع العاقل من القبائح لأجلها، ولهذا سمّيت هذه العلوم عقلاً.

فصل

فيما يدخل تحت العلوم والاعتقادات

البديهة: كلّ علم يعدُّ من علوم العقل ممّا يحصل لا على طريق (لا من طريق).

الإلهام: علم ضروري يحصل في العاقل ابتداءً زائداً على علوم العقل.

الحسّ: هو أوّل العلم با لمدركات.

الإحساس: الإدراك بآلة.

الحفظ: العلم بكيفيّة ما يسمعه الإنسان وما يفهمه من الإشارة والكتابة.

الفهم: هو العلم المتجدّد بمعنى ما قيل له أو أُشير أو كُتب إليه.

الفطنة: مثل الفهم سواء.

الفقه: في أصل الوضع هو الفهم. وفي العرف، العلم بوضع الشرع وأحكامه.

الخوف: الاعتقاد أو الظنّ بوصول ضرر أو فوت منفعة في الاستقبال.

و الحسد: مثل الخوف.

و الفزع: قريب منهما.

الغمّ: الاعتقاد، أو الظنّ بحصول ضرر أو فوت منفعة في الحال أو

الاستقبال.

الحزن: مثل الغمّ.

السرور: الاعتقاد، أو الظنّ بحصول نفع أو دفع ضرر في الحال أو الاستقبال.

الأمن: العلم بأنّه لا يصيبه ضرر ولا يفوته منفعة إذا كان ممّن يصلح ذلك عليه.

اليأس: العلم بفوت ما لو كان لأنتفع به. أو العلم بأنّ الضرر الذي دفع إليه لا يزول عنه ولا ينجو منه.

القنوط: اليأس.

الظنّ: معنىً يوجب كون الحيّ ظانّاً.

الظانّ: من يقوى عنده ما تعلّق به ظنّه أنّه على ما ظنّ مع تجويزه خلاف ذلك. وذهب أبو هاشم: إلى أنّ الظنّ من قبيل الاعتقاد [1]. وليس كذلك. يدلّ على ذلك أنّه لو كان الظنّ اعتقاداً لم يخل حاله من أحد أمرين: إمّا أن يكون معتقده على خلافه، فيكون جهلاً، والجهل قبيح، أو أن يكون معتقده على ما اعتقده، غير أنّه لا يأمن خلافه، فيكون أيضاً قبيحاً. لأنّه لا فرق بين الإقدام على القبيح وبين الإقدام على ما لا يؤمن قبحه، وهذا يقتضي قبح الظن أجمع. وقد علمنا حسن الظنون في كثير من المواضع. وربّما يكون الظنّ واجباً، فكيف يصحّ الحكم بقبح جميع الظنون؟ ولا ينجي من هذا الإلزام إلاّ القول بأنّ الظنّ نوع مفرد زائد على قبح الاعتقاد.

١ـ راجع: شرح الأصول الخمسة، لقاضي القضاة عبد الجبّار بن أحمد (المتوفى ٤١٥ هـ ق). القاهرة، مكتبة وهبة، ١٣٨٤ هـ ق: ٧٣.

والوهم: هو الظنّ الذي كان مظنونه على خلاف ظنّه.

والتوهّم: هو الوهم، ولذلك يقال: وهمت كذا وتوهّمت كذا.

الحدس: ظنّ تضعف إمارته.

التصوّر: الظنّ فيما له نظير مشاهد. وقد يستعمل في العلم بصفة ما يشاهده بعد نقض الإدراك.

التخيّل: هو الظنّ فيما يشاهده الإنسان ما لا يكون له أصل لعلّة المناظر، مثل أن يظنّ في السراب أنّه ماء.

السهو: فقد العلم بما يصحّ أن يعلمه على مجرى العادة. ولذلك لا يصحّ أن يقال: سها فلان عن قطر المطر وعدد الورق. وقد ذهب أبو هاشم إلى أنّ السهو معنىً [1]. وليس كذلك.

النسيان: خروج المرء عمّا كان يعلم ضرورة.

النوم: سهو يلحق الإنسان مع فتور الأعضاء.

الاغماء: سهو غامر يلحق الإنسان مع فتور الأعضاء.

الجنون: سهو يلحق الإنسان عن أمور يكمل بها العقل على وجه لا يمنعه من التصرّف.

الشكّ: خلوّ القلب عن الاعتقاد مع خطور الشيء بالبال. وذهب أبو علي إلى أنّ الشكّ [2] معنى. وليس كذلك.

١ـ راجع: المغني في أبواب التوحيد والعدل. إملاء القاضي أبي الحسن عبد الجبار (المتوفى ٤١٥ هـ ق). بإشراف الدكتور طه حسين. القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي: المجلد ٦ القسم الثاني ص ٦٣.

٢ـ راجع: نفس المصدر: المجلد ١٢ النظر والمعارف: ص ١١٦.

والذكاء: سرعة الفهم من الكلام والكتابة والإشارة.

والبلادة: عكس الذكاء وهو بطء الفهم عن هذه الأشياء.

الشعر[١]: العلم بالمدركات. وقيل: الشعر الفطنة، يقال: شعرت بالشيء، أي فطنت له. و منه قولهم: ليت شعري، أي ليتني عرفته. وما يحصل في البهائم من أنواع المعرفة لم يسمّ شعراً.

الدهاء: عبارة عن غزارة العلم والإصابة فيما يظنّ في المستقبل حتّى كأنّه شاهده.

السحر: عبارة عن الحيل والتمويه وهو من جنس الشعبذة.

الاختبار: هو أن يتعاطى الإنسان أُموراً لينكشف له من حال الغير ما لم يعلمه.

التواضع: تجنّب الإنسان طريقة التكبّر في أفعاله وأقواله.

الحكم: قد يستعمل بمعنى العلم، لقوله تعالى: ﴿و آتيناهُ الحُكمَ صَبيّاً﴾[٢]. و إذا استُعمل بمعنى الفعل فالمراد به الفعل الحسن الواقع من العالم بحسبه.

السخرة: الاستهزاء. وفي التنزيل: ﴿فاتّخذتُموهم سخريّاً﴾[٣] بضمّ السين وكسرها. فإذا كان بمعنى الاستخدام فضمّ السين لا غير، وفي القرآن: ﴿ليتّخذ بعضهم بعضاً سُخريّاً﴾[٤].

١ـ في المتن غير منقوط ـ السعر ـ.

٢ـ سورة مريم، الآية ١٢: ﴿يا يحيى خذ الكتاب بقوّة وآتيناه الحكم صبيّاً﴾.

٣ـ سورة المؤمنون، الآية ١١٠: ﴿فاتّخذتموهم سخريّاً حتّى أنسوكم ذكري وكنتم منهم تضحكون﴾.

٤ـ سورة الزخرف، الآية ٣٢: ﴿أهم يقسمون رحمت ربّك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحيوة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعضٍ درجاتٍ ليتّخذ بعضهم بعضاً سُخريّاً ورحمت ربّك خير ممّا يجمعون﴾.

المارسة: أن يفكّر الإنسان فيما يشاهده وأكثر استعماله في الصناعات.

المواطاة: اتّفاق يجري بين جماعة في إظهار أمر أو كتمانه، إمّا بالمشافهة أو المراسلة أو المكاتبة وكذلك «التواطؤ».

التعجّب: هو أن يستطرف الإنسان ما يتجدّد إمّا حبّاً له أو إنكاراً عليه.

الرجاء: الظنّ بوصول نفع أو دفع ضرر في الاستقبال.

الحياء: أن يمتنع الإنسان من فعل أو قولٍ يعلم أنّ في فعله سقوط منزلته. وقيل: هو أن يمتنع العاقل عمّا يعاب عليه إذا شاهد غيره. ولهذا يقال: «الحياء من الإيمان» [1].

الخجل: أن يحاول الإنسان فعلاً أو قولاً عند غيره ولم يتأتّ له على مراده. وقيل: هو ما يلحق العاقل من عيّ أو حصير عند غيره وتظهر الحمرة في وجهه.

الضحك: تفتّح يظهر في وجه الإنسان لأمر قد ظهر.

البكاء: نزول الدمع من العين مع الحزن واللوعة في القلب.

الاضطرار: هو أن يحصل في المرء أمر من فعل غيره على وجه لا يمكنه دفعه عن نفسه مع قدرته على جنسه.

الاختيار: هو أن يفعل العالم ما أراد لا على سبيل الإلجاء وهو في الحقيقة القصد.

١ـ راجع: وسائل الشيعة، ج ٨ ص٥١٦ حديث ٢ ـ الحياء من الإيمان والايمان في الجنّة.

مسألة: في النظر وما يتّصل به

النظر: معنىً إذا وجد في قلب الحيّ أوجب كـونه ناظراً. وكونه نـاظراً، صفة يجد الإنسان نفسه عليها ويفرق بين كونه ناظراً وبين كونه مريداً أو معتقداً. والنظر إذا وقع في الدليل على الوجـه الذي يدلّ ولد العلم. وهذا يتّضح بـالنظر في صحّة الفعل من زيد وتعـذّره على عمرو، فإنّه ولد العلـم بأنّ زيـداً يختصّ بصفة أو حال ليس عليها عمرو، مع اشتراكهما في الأوصاف الأُخر سوى هذه الصفة.

و معنى قولنا في الدليل على الوجه الذي يدلّ، هو أن ينظر في صحّة الفعل من زيد وتعذّره على عمرو. و الدليل هو صحّة الفعل من زيد. والـوجه الذي يدلّ تعذّره على عمرو. فمهما نظر العاقل على هذا الوجه ولد نظره العلم بأنّ لزيد صفة ليس عليها عمرو.

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

و الناظر: لا يعلم كون الـدليل دليلاً وإن كان عا لماً بـه، فإذا علم المدلول، عرف أنّ الذي نظر فيه كان دليلاً. فإن قيل: إذا علم الناظر المدلول على ما ذكرت، هل يصـحّ أن ينظر في دليـل آخر متعلّق بـا لمدلـول الأوّل أم لا؟ قلنا: يصـحّ ذلك ليعلم أنّـه هل هو دليـل أم لا؟ فأمّا أن ينظـر فيه ليعلـم المدلول؟ فـلا. لأنّ العلم بالشيء يمنع من النظر فيه والاستدلال عليه.

و قد يستعمل النظر بمعنى الإنعام، يقال: أُنظر إلى نظر الله إليك.

وبمعنى الانتظار، مثل قوله تعالى: ﴿غير ناظرين إناه﴾ [1].

وبمعنى الإهلاك، يقال: نظر الدهر إلى بني فلان، أي أهلكهم.

١ـ سورة الأحزاب، الآية ٥٣: ﴿يا أيها الذيـن آمنوا لا تدخلوا بيوت النبيّ إلاّ أن يـؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إناه ولكن إذا دعيتم فادخلوا فإذا طعمتم فانتشروا ...﴾.

وبمعنى تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي طلباً لرؤيته، كما يقال: نظرت إلى الهلال.

ومراد المتكلّمين بالنظر؛ ما ذكرت أوّلاً، دون ما سواه. ولا فرق بين أن يقال: تأمّلت في كذا، وتفكّرت فيه ونظرت فيه.

الاستدلال: النظر في الدلالة. فكلّ استدلالٍ نظر، وليس كلّ نظر استدلالاً، لأنّ النظر في الشبهة لا يكون استدلالاً.

الاستنباط: إخراج الحكم من فحوى النصوص لا من صريح النصّ.

الدلالة: ما يُولِد النظر فيه العلم بغيره إذا وُضع لذلك. وقيل: الدلالة ما صحّ الاستدلال به إذا قصد فاعله ذلك، ولولا قصد فاعله ذلك، لما سمّي دلالة. ألا ترى إنّ أثر قدم اللصّ على الثلج يصحّ أن يعرف به موضعه ويهتدي به إليه ومع ذلك لا يسمّى دلالةً، فكيف يسمّى بذلك وقد استفرغ اللصّ جهده وبذل في إخفاء أمره وسعه، فعلم بذلك أنّ قصد فاعل الدلالة معتبر فيها. ومن شرط الدلالة أن يكون حادثاً أو في حكم الحادث.

والدال والدليل: فاعل الدلالة. وقد يطلق اسم الدليل على الدلالة توسّعاً والأصل ما ذكرت لك.

والمدلول: المكلّف الذي نُصب له الدلالة.

والمدلول عليه: ما دلّت الدلالة عليه من الوجه الذي ذكرنا.

المستدلّ: الناظر في الدليل.

المستدلّ به: ما قد نظر فيه الناظر.

المستدلّ عليه: المدلول عليه.

الإمارة: ما يحصل عنده الظنّ. قال بعضهم: النظر في الإمارة يولد الظنّ،

كما أنّ النظر في الدلالة يولد العلم. والصحيح أنّ الناظر في الإمارة يفعل الظنّ ابتداءً إلاّ أنّ النظر يولده.

والإمارة قد تكون معلومة وقد تكون مظنونةً. فالمعلومة: أن يرى الإنسان آثار السبع في الطريق. والمظنونة: أن يسمع رجلاً يقول: قد شاهدت أثر السبع في الطريق.

و الدلالة تنقسم أربعة أقسام: أحدها: يدلّ بطريقة الصحّة، مثل صحّة الفعل من القادر، فإنّها تدلّ على كون من صحّ منه قادراً.

والثاني: بطريقة الوجوب، كاستحالة خلوّ الجسم من الحوادث، لأنّه لولا حدوثه، لما وجبت استحالة خلوّه من الحوادث.

والثالث: يدلّ من جهة الدواعي، مثل الظلم، فإنّه دالّ على أنّ الفاعل داعياً إليه، والداعي إلى إحداث الظلم لا يكون إلاّ الجهل أو الحاجة.

والرابع: يدلّ بطريق المواضعة والقصد، مثل دلالة المعجز، لأنّه يجري مجرى قول المرسل: صدق رسولي. وقوله صدق رسولي، لا يدلّ، إلاّ بطريق المواضعة، وكذلك حكم ما يجري مجراه.

والشبهة: ما يشتبه الحال فيه على المرء. وربّما يعتقد أنّه دلالة. والنظر في الشبهة لا يولّد الجهل، لأنّه لو كان النظر يولد الجهل، لوجب أن يكون للمكلّف طريق التمييز بين ما يولّد العلم وبين ما يولّد الجهل وإلاّ قبحت الانظار كلّها، وذلك لأنّ ما يولّد الجهل، لا يكون إلاّ قبيحاً، وما لا يتميّز من القبيح فهو قبيح، وفي علما بوجوب ما يحسن جميع الإنظار، بل بوجوب أكثرها دليل على أنّه لا يولد الجهل. على أنّ النظر في الشبهة لو كان مولداً للجهل لكان من نظر في الشبهة، صار جاهلاً، ونحن ننظر في شبه الخصم ولا يحصل لنا الجهل، بل يحصل لنا العلم

بجهل القوم.

فأمّا حقيقة الداعي: فهو الذي لأجله يختار القادر المختار الفعل. وربّما بلغ الداعي إلى حدّ الإلجاء. وهو على ضربين: أحدهما داعي الحكمة. والثاني داعي الحاجة.

فداعي الحكمة لا يكون إلّا علماً بحسن ما يدعو إليه أو بوجوبه.

و داعي الحاجة هو الذي يتعلّق بمنافع العبد أو مضارّه، والاعتقاد والظنّ يقومان مقام العلم في باب الدعاء في هذا الضرب.

والصارف: ما لأجله يمتنع القادر المختار من الفعل. أو يختار ضدّ ما يصرفه الصارف عنه.

اللطف: ما يدعو إلى الواجب ويصرف عن القبيح. وقيل: اللطف ما كان المكلّف معه أقرب إلى الطاعة وأبعد من المعصية. وقيل: اللطف ما يقوّي دواعي المكلّف إلى فعل ما كلّف.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

و اللطف قد يكون من فعل الله. وقد يكون من فعل المكلّف. مثل المعارف وجميع الواجبات الشرعيّة. فإنّها لطف في الواجبات العقليّة، ولولا كونها ألطافاً، لما كانت واجبة. وتفصيل ذلك مشروح في الكتب. وما كان من فعل الله، على ضربين:

أحدهما يفعل مع التكليف، وهو إن لم يطلق عليه اسم الوجوب فلابدّ من أن يفعله تعالى لأنّه كالوجه في حسن التكليف.

و الثاني يقع بعد التكليف الذي هو لطف فيه. وهو إمّا أن يكون توفيقاً أو عصمة.

والتوفيق: ما يقع عنده الواجب ولولاه لم يقع.

و العصمة: ما يرتفع عنده القبيح ولولاه لم يرتفع. ولا يجب على الله تعالى من الألطاف غير هذين الضربين، لأنّ ما يقوّي الدواعي من الألطاف ولا يقع عنده الفعل فلا يجب عليه تعالى. فأمّا ما يقع مع التكليف فلابدّ من فعله على ما تقدّم لأنّه كالوجه في حسن التكليف وقد يعبّر عن اللطف بالصلاح والأصلح.

وأمّا الأصلح: في الدنيا فهو غير واجب على الله تعالى خلافاً لما قاله البغداديون على ما هو مشروح في الكتب.

الاستفساد: ما يحصل عنده الفساد ولولاه لم يحصل. وكذلك المفسدة وهما نقيضا الصلاح والمصلحة.

الصلاح: ما فيه النفع العاري من وجوه القبح.

النامي: كلّ ما يزداد ويصير مع ما كان حاصلاً، كالشيء الواحد من أسباب الدنيا.

الإثبات: حقيقته الإيجاد، وقد يستعمل في الاخبار عن وجود الشيء.

النفي: الإعدام في الأصل، وقد يخبر به عن عدم الشيء. ولهذا يقال: مثبتو الأعراض، لمن اخبر عن وجودها. ونفاة الأحوال، لمن اعتقد نفيها.

فإن قيل: هل يصحّ أن يقال: إنّ العدم فرع على الوجود؟ قلنا: إن أردت وجود الشيء المعيّن، فعدمه كالأصل لوجوده، لأنّه لولا عدمه لما صحّ تجدّد وجوده. وإن أردت العلم بهما، فإنّ العلم بالموجود هو الأصل للعلم بعدمه، لأنّا نقول أوّلاً وجود الشيء، مثل الصوت وغيره، فإذا عدم، حصل لنا العلم بكونه معدوماً. ثمّ نقول في كلّ معلوم ليس له صفة الوجود إنّه معدوم.

فإن قيل: هل يصحّ أن يقال: إنّ وجود القديم تعالى أصل في عدم الذوات ووجودها؟

قلنا: نعم، لأنّه لولا كون القديم تعالى قادراً لما صحّ وجود شيء من الأشياء، وما لا يصح وجوده، لا يكون معلوماً، وما لا يتعلّق العلم به لا يسمّى معدوماً ولا موجوداً. ثمّ نقول: لولا وجود القديم، لما كان قادراً معلوماً. فعلى هذا الوجه لا يمتنع أن يقال: إنّ وجود القديم تعالى أصل لسائر المعلومات.

مسألة: في الإرادة وما يتبعها

المريد: من كان على صفة لكونه عليها يصحّ منه احكام الفعل من الحسن والقبيح والأمر والنهي والخبر والاستخبار، إذا لم يكن له منع أو ما يجري مجرى المنع.

و العاقل يجد هذه الصفة من نفسه ويفرق بينه وبين كونه معتقداً ناظراً مدركاً. وكما يجد العاقل هذه الصفة من نفسه، يعلم كون غيره عليها تارةً بالاضطرار، وأُخرى بالاستدلال.

والضرورة هو أن يعلم كون المخاطب قاصداً، لأنّ من علوم العقل العلم بقصد المخاطب والقصد هو الإرادة. وأمّا الاستدلال فهو أن يعلم العاقل كون غيره آمراً ومخبراً، وقد علم أنّ الأمر لا يكون أمراً إلّا إذا كان الأمر مريداً للمأمور به، والخبر لا يكون خبراً إلّا إذا كان المخبر قاصداً للاخبار، فبهذا الوجه يعلم كون غيره مريداً.

الإرادة: معنىً يوجب كون الحقّ مريداً. ولا توجب الإرادة هذه الصفة لأحدنا إلّا بعد الحلول. وأمّا إرادة القديم تعالى وإن كانت لا في محلّ، فقد اختصّت بالقديم تعالى نهاية ما يمكن من الاختصاص معه. وليس كذلك حالها معنا، لأنّها لا تختصّ بنا غاية الاختصاص لأنّه يصحّ أن يكون للإرادة معنا اختصاص أبلغ من ذلك وهو الحلول.

والإرادة لا تتعلّق إلّا بما يصحّ حدوثه ولا يتعدّى في تعلّقها الحادث. ولا

تؤثر الإرادة إلاّ إذا كانت من فعل المريد. ولذلك قلنا: لو أحدث القديم تعالى إرادةً في قلب أحدنا لما أثرت في أفعاله، لأنّها غير واقعةٍ به ولا تابعة لدواعيه. ولذلك قلنا: إنّ كلّ ما يدعو إلى مراد ما يدعو إلى إرادته وما يصرفه عن الفعل يصرفه عن إرادته.

وهذا معنى قولنا: إنّ الإرادة والمراد كالشيء الواحد، لأنّ الداعي إليهما والصارف عنهما واحد. ولا يصحّ أن يكون أحدنا مريداً في حال السهو والنوم، والإرادة في مقدورنا، ولا يفعلها إلاّ مبتدأ، ويصحّ تقدم الإرادة على الفعل ويصحّ مقارنتها. والإرادة كالمراد في صحّة أن تراد، غير أنّه لا يجب ذلك فيها.

و يدخل في الإرادة المتماثل والمختلف. ولا متضادّ فيها. فإذا تعلّقت إرادتان والمتعلّق والوجه والطريق واحد، فهما مثلان. وإذا اختلف بعض هذه الوجوه فهما مختلفان.

والكراهة: معنىً إذا وجد في قلب أحدنا أوجب كونه كارهاً. والعاقل يجد هذه الصفة من نفسه كما يجد كونه مريداً. والكراهة ضدّ الإرادة. ولا ضدّ لهما ثالث. والإرادة الواحدة لا تتعلّق بأكثر من مراد واحد. وكذلك الكراهة. والبقاء لا يصحّ على قبيل الإرادة والكراهة. والإرادة تابعة للمراد في الحسن والقبح، وقد يصحّ تقدير قبح الإرادة مع حسن المراد.

مثاله: إنّ القديم تعالى لو قدّم الإرادة على الفعل لكانت الإرادة قبيحة وإن كان المراد حسناً. ولو أراد المباحات لكانت الإرادة قبيحة مع حسن المراد. ولو أراد القديم تعالى الإيمان ممّن لا يطيقه لكانت الإرادة قبيحة وفعل الإيمان تقديراً أو تحقيقاً لا يكون إلاّ حسنا، والقديم تعالى منزّه عن أن يريد شيئاً من ذلك.

غير أنّا نقول ذلك على سبيل الفرض والتقدير. وأهل النار لو أرادوا أن

يفعل الله بهم ما يستحقّون من العقاب لكانت إرادتهم قبيحة مع حسن إيصال العقاب، وهذا أيضاً على سبيل التقدير لأنّهم لا يريدون هذا أبداً.

اعلم: أنّ الأسماء تختلف على الإرادة لأجل اختلافها.

العزم: إرادة متقدّمة على الفعل إذا فعلها العاقل لا على سبيل الإلجاء. وله شرط، وهو أن لا يكون المراد مسبّباً متراخياً عن السبب. والعزم لا يُفعل إلاّ لأحد أمرين: إمّا تعجيل السرور، أو توطين النفس. فلذلك لا يجوز العزم على الله تعالى.

الرضا: إرادة متعلّقة بفعل غير الراضي، وله شرط وهو أنّ الفعل قد وقع من الغير على الوجه الذي أراده الراضي، وتكون تلك الإرادة من فعل الراضي، لا على سبيل الإلجاء. فاسم الرضا على هذا الوجه لا يقع إلاّ على إرادة متقضيه.

المحبّة: إرادة مخصوصة تتعلّق بأمر يرجع إلى غير المحبّ. وقد يتجوّز بلفظ المحبّة من غير ذكر المحبوب. مثل أن يقال: فلان يحبّ ضيعته، أو جاريته، إذا أحبّ الاستمتاع بها. وقولهم: فلان يحبّ ولدَه، المعنى يريد انتفاعه ودفع المضارّ عنه. وقوله تعالى: ﴿يحبُّ التوّابين﴾[1] المعنى: يريد عبادته وأداء كلّ ما أمر به.

القصد: إرادة من فعل المريد لا على سبيل الإلجاء. ومن شرطه أن يكون مقارناً أو في حكم المقارن.

النيّة: إرادة مخصوصة ولها ثلاثة شروط: أوّلها: أن يكون من فعل المريد لا على سبيل الإلجاء. والثاني: أن يكون المراد من فعله. والثالث: أن يكون متضمّنة للضمير. وقد يكون متقدمة، وقد يكون مقارنة.

١ـ الآية ٢٢٢ من سورة البقرة: ﴿ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهنّ حتّى يطهرن فإذا تطهّرن فأتوهنّ من حيث أمركم الله إنّ الله يحبّ التوابين ويحبّ المتطهّرين﴾.

البغض: إرادة نزول الضرر المحض بالغير. وقيل: هو كراهة وصول النفع إليه.

الغضب: إرادة نزول الضرر بالغير. وقيل: هو البغض بعينه.

السخط: كراهة الفعل من الغير وقد وقع.

الاغتياظ: فَوَران النفس من أمر أدهمه. ومنه قوله تعالى في صفة أهل النار: ﴿تكاد تميّز من الغيظ﴾ [1]. وقيل: الغيظ، غضب كامن للعاجز. والفرق بين الغيظ والغضب هو أنّ الإنسان ربّما اغتاظ من نفسه، إذا بدا له ممّا فعل ولا يجوز أن يغضب على نفسه.

الحسد: إرادة زوال النعمة من المحسود. وقيل: هو كراهة حصول النعمة له.

الغبطة: إرادة أن يحصل له مثل ما للغير من المنافع.

التكليف: إرادة الفعل الشاقّ من المكلّف أو ما يتّصل بالشاقّ. وقال قوم: التكليف هو الإعلام والإرادة شرط، والصحيح ما تقدّم إلاّ أنّ الإعلام شرط، ومعنى الإعلام أن يُعلم المكلَّف وجوب الواجبات وقبح المقبحات.

التعريض: تصيير المكلَّف على الصفة التي معها يستحقّ الثواب على الواجب والندب وترك القبيح. وقد شرط بعضهم إرادة المعرض ليصحّ التعريض. وقال قوم: يصحّ التعريض من غير إرادة، لأنّه إذا جعل الفعل شاقّاً فقد جعل المكلّف على الصفة التي معها يمكنه الوصول إلى الثواب والخلاص من العقاب. فإن قيل: ما معنى التضمين؟ قلنا: هذا اللفظ يستعمل على وجهين:

أحدهما: أن يكون الشيء محتاجاً إلى غيره عند الوجود مثل وجود الحالّ، فإنّه لا يصحّ إلاّ عند وجود المحلّ، ومثل العلم فإنّه لا يصحّ وجوده إلاّ عند الحياة،

---

١ ـ سورة المُلك الآية ٨: ﴿تكاد تميّز من الغيظ كلّما أُلقي فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير﴾.

ومثل أن يكون الشيء لا يصحّ وجوده إلّا على صفة مخصوصة ولا يكون على تلك الصفة إلّا لوجود معنىً، مثل الجواهر، فإنّه لا يكون موجوداً إلّا إذا كان متحيّزاً، ولا يكون متحيّزاً إلّا إذا كان في جهة، ولا يكون في جهة إلّا لوجود كون، فلهذا يقال: إنّ وجود الجوهر مضمّن بالكون.

و الضرب الثاني: أن يعلّق الشيء بغيره في تصحيح صفة أو انتفاء صفة؟ وذلك ينقسم أربعة أقسام:

أحدها: تعليق الجائز بالجائز، مثل أن يقال: لو خرجتَ إلى القرية لخرجتُ معك، ولو كان لي مال، لأنفقت عليك. وهذا على سبيل الإخبار والتصحيح.

والثاني: تعليق المحال بالمحال، مثل أن يقال: لو صحّ العدم على القديم، لصحّ أن ينقلب السواد بياضاً و الغرض بذلك استحالة الأمرين معاً، ولو صحّ وجود ما لا يتناهى في الماضي لصحّ في المستقبل، ونحن نعلم استحالة وجود ما لا يتناهى في الماضي.

و الثالث: تعليق الجائز بالمحال مثل قوله تعالى: ﴿ولا يدخلون الجنّة حتّى يلج الجمل في سمّ الخياط﴾ [1] والمراد بذلك نفي الأمرين معاً، وإن كان أحدهما جائزاً والثاني غير جائز.

والرابع: تعليق المحال بالجائز، مثل أن يقال: لو دخل زيد الدار لصار السواد بياضاً، وهذا لا يصحّ على سبيل الإخبار، لاستحالة انقلاب السواد بياضاً، دخل زيد الدار أو لم يدخل، وإنّما يصحّ هذا الضرب من التضمين على جهة الاعتبار والمراد به النفي والتبعيد، مثل أن يقال: لو كان القديم تعالى فاعلاً للظلم،

١ـ الآية ٤٠ من سورة الأعراف: ﴿إنّ الّذين كذّبوا بآياتنا واستكبروا عنها لا تُفتّح لهم أبواب السماء ولا يدخلون الجنّة حتّى يلج الجَملُ في سمّ الخياط وكذلك نجزي المجرمين﴾.

لكان جاهلاً، أو محتاجاً. والغرض بذلك نفي الأمرين معاً.

وقال أبو هاشم في تقديـر وقوع الظلم راداً لشبهة النظّام [1]: لا يجوز القول بأنّ الظلم لـو وقع من القـديم تعالى لدلّ على جهلـه أو حاجتـه، لأنّ ذلك تعليق للمحال الـذي هو الجهـل أو الحاجة على الله بـالجائز وهو وقـوع الظلم، ولا يجوز القول بأنّـه لا يدلّ، لأنّ في ذلك إبطال دلالة الظلم على الجهـل والحاجة وتضميناً للمحال بالجائز.

فاختار الامتناع عن جواب هذا السؤال بلا ونعم، حفظاً للأُصول التي قد صحّت وثبتت بالأدلّة القاهرة وهي ثلاث مسائل:

أوّلها: كـون القديـم تعالى قـادراً على سـائر أجنـاس المقدورات على سـائر الوجوه.

و الثاني: استحالة الجهل والحاجة عليه تعالى.

و الثالث: كون الظلم دلالة على جهل فاعله أو حـاجته، فكلّ تقدير يبطل هذه الأُصول أو بعضها فالوجه الامتناع عنه. وإن قدّر ذلك كان على طريق النفي والتبعيد دون الإخبار والتصحيح.

فإن قيل: فما المراد بالمحال أو الجائز؟ قلنا: المحال ما لا يتصـوّر، مثل قلب الأجناس وعدم القـديم واجتماع المتضادّات وغير ذلك ممّا يستحيـل تصوّره. وقد فسّر المحال في وضع أهل اللسان بقول القائل: ضربت زيداً غداً، أو أضرب زيداً أمس.

و أمّا الجائز: فهو مستعمل فيما يكـون المتكلّم شاكّاً فيه ويكـون حقيقةً هذا

١ـ الفرق بين الفرق، تأليف عبد القاهر بن طاهر البغدادي (المتوفى ٤٢٩ هـ ق). بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٣٩٣ هـ ق. ١٨٨ ـ ١٨٥.

المعنى. وإذا استُعمل في القدرة ووقوع المقدور بها كـان توسّعاً. وفي اصطلاح أهل الكلام عبـارة عن تجدّد كلّ ما يتجدّد، لا على سبيـل الوجوب، مثل جـواز انتقال الجسم واختصاصه ببعض الجهات وما يجري هذا المجرى.

مسألة: في معنى التعلّق

اعلم أنّ هـذا اللفظ يستعجل على وجـوه وتختلف أحكـامـه ويفيـد في كلّ موضع فائدة أُخرى.

منها: تعلّق الفعل بـالفاعـل. والعلم بذلـك على سبيل الجُمل معـدود من كمال العقل. ومعنى ذلـك صحّة وقـوع المقدور من القـادر. وأمّا إسنـاد الفعل إلى الفاعل المعيّن لا يعلـم إلاّ بدليل، فإذا علمنا وجـوب وقوع الفعل من أحـدنا على حسب أحـواله ودواعيه، علمنـا أنّه فعل لـه وحادث به وصـادر عنه ولا فاعـل له سواه، لأنّ فعل غيرنا لا يجب عند قصدنا ولا يحصل بحسـب أحوالنا ودواعينا.

ومنها: تعلّق القادر بالمقدور، لأنّ للقادر علقة بمقدوره، ليست حاصلةً مع مقدور غيره.

ومنها: تعلّق القدرة بالمقدور ولولا تعلّق القدرة، لما اختصّ القادر في التعلّق ببعض المقدور، دون بعـض. ولأنّ الصفة الموجبة عن العلّـة كانت تابعـة للعلّة في التعلّق، مثل القدرة والعلم والإرادة، وكون الحيّ حيّـاً لا تعلّق له بغيره، لأنّ الحياة لا تعلّق لها. فعلم بذلك أنّ حكم التعلّق يسري من العلّة إلى الصفة.

ومنها: تعلّق الإرادة بالمراد وهي لا تتعلّق إلاّ بما يصحّ حدوثه ويؤثّر في وقوع الفعل على وجهٍ دون وجه ويـوجب صفة متعلّقة وهي كون المريـد مريداً. والإرادة الواحدة لا تتعلّق على سبيل التفصيل إلاّ بمراد واحد.

ومنها: تعلّق العلم بالمعلوم وهو يوجب صفة متعلّقة ويتناول المعتقد على ما هو به ويقتضي سكون النفس ويؤثّر في إحكام الفعل وإتقانه تحقيقاً أو تقديراً. ولا يتعلّق العلم الواحد بأكثر من معلوم واحد على سبيل التفصيل.

ومنها: تعلّق الشهوة والنفار. وحكمهما حصول التألّم والتلذّذ عند الإدراك. والإدراك شرط في هذين الحكمين.

ومنها: تعلّق النظر بالمنظور فيه. وحكمه حصول العلم عقيب النظر، إذا كان الناظر عالماً بالدليل على الوجه الذي يدلّ. وقد تقدّم بيان ذلك. وهذه المتعلّقات إذا عدمت، بطل تعلّقها، لأنّ التعلّق في كلّ واحد منها حكم مقتضى صفة ذاتها، وكذلك إيجابها الصفة للحيّ.

وهذان الحكمان أعني التعلّق وإيجاب الصفة يثبتان لهذه المتعلّقات معاً ويزولان معاً.

ومنها: تعلّق كون المدرِك مدركاً، وهو الطريق إلى العلم بالمشاهدات وهو أيضاً شرط في اقتضاء الشهوة والنفار والتألّم والالتذاذ.

ومنها: تعلّق الدلالة بالمدلول، وحكمها صحّة أن يتوصّل بها إلى العلم ويجب حصول العلم عند النظر فيها على الوجه الذي ذكرت. وتختلف جهة التعلّق، وتنقسم أربعة أقسام: أحدها: ما لولاه لما صحّ. والثاني: ما لولاه لما وجب. والثالث: ما لولاه لما اختير. والرابع: ما لولاه لما حسن. وقد تقدّم بيان ذلك.

ومنها: تعلّق السبب بالمسبَّب، وتأثيره وجوب المسبَّب عند وجود السبب مع ارتفاع الموانع وخروج المسبب غيره [عنده] كونه مقدوراً عند وجود السبب.

ومنها: تعلّق العلّة بالمعلول. وتأثيرها إيجاب الصفة على الإطلاق. ومعنى ذلك أنّ حصول الصفة الموجبة عن العلّة مقصور على وجود العلّة ولا تحتاج فيه

إلى شرط ولذلك ما أحال المعلول أحال العلّة، ألا ترى أنّ كون الميّت ميّتاً لما أحال كونه عالماً أحال حلول العلم في قلبه وكذا حكم سائر العلل.

ومنها: تعلّق الحال بالمحلّ، وحكمه صحّة حلوله فيه واستحالة حلوله في غيره، فهذه أقسام المتعلّقات.

ثمّ اعلم: أنّ المتعلّق لا يخرج من ثلاثة أقسام: أحدها: لابدّ أن يكون معدوماً مثل المقدور فإنّه إذا خرج إلى الوجود انقطع التعلّق. والثاني: يجب أن يكون موجوداً، مثل المدرَك، لاستحالة تعلّق الإدراك بالمعدوم. و الثالث: يصحّ التعلّق عند عدمه كما يصحّ عند وجوده، وهو أنواع:

أوّلها: المعلوم، لأنّ العلم يتعلّق بالموجود والمعدوم معاً.

و الثاني: المشتهى، لأنّ الشهوة تتعلّق بالمشتهى الموجود وبأجناسه، وإن كان معدوماً، إلاّ أنّ حكم الشهوة لا تظهر، إلاّ عند وجود المشتهى مع حصول الإدراك.

و الثالث: المراد، لأنّ الإرادة إذا كانت عزماً، كانت متعلّقة بالمعدوم، وإذا كانت الإرادة قصداً، كانت متعلّقة بالموجود. لأنّ القصد لابدّ أن يكون مقارناً للمراد، أو يكون في حكم المقارن.

بيان ذلك: إنّ الأمر لا يكون أمراً إلاّ إذا كان مريداً للمأمور به. ويجب أن تكون الإرادة مقارنة لأوّل جزء من الأمر، مثل قوله: إفعل، ولولا اقتران الإرادة بأوّل جزء من الصيغة لما كانت أمراً.

والرابع: الدلالة، لأنّها إذا عدمت خرجت من أن تسمّى دلالةً إلاّ أنّ العاقل صحّ أن ينظر فيها ويستدلُّ بها، ألا ترى أنّ من تأمّل في معجزات الأنبياء -عليهم السلام- علم نبوّتهم وإن كانت المعجزات قد عدمت. فعلم بذلك أنّ عدم

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

الدلالة لايمنع من النظر فيها.

وأما الأمر والنهي فانّهما يتعلّقان بالمأمور و المنهي، غيرَ أنّ تعلّقهما يرجع إلى المواضعة، ولذلك تنفى حكمَهما إلى الامتثال وعدمهما لايبطل تعلّقهما.

مسالة: في الفرق بين المقتضي والعلّة

اعلم أنّ الفرق بينهما يقع بوجوه:

منها: أنّ المقتضي لايكون إلاّ صفة ولايقتضي إلاّ صفةً أو حكماً، والعلّة لايكون إلاّ ذاتاً ولايوجب إلاّ صفة.

ومنها: أنّ المقتضي والمقتضى لايكون الموصوف بهما إلاّ واحداً. ثم المقتضي إن كان راجعاً إلى الذات فإنّه لايقتضي المقتضي بشرط منفصل، بل الموصوف بالمقتضي والمقتضى والشرط واحد. مثل قولنا في كونه الجوهر جوهراً، فانّه يقتضي التحيّز بشرط الوجود وليس وجود الجوهر أمراً منفصلاً عن الجوهر. فالموصوف كما ذكرت بالكلّ واحد.

وإن كان المقتضى غير راجع إلى الذات، جاز أن يقتضي بشرط منفصل وذلك مثل كون الحيّ حيّاً، فانّه يقتضي كونه مدركاً بشرط وجود المدرك، وهو أمرٌ منفصل عن المدرك، وعلى الحقيقة الصفة لايقتضي أُخرى وانّما الذات على الصفة يقتضي صفةً أو حكماً، وليس كذلك العلّة فانّها غير المعلول، لأنّ العلّة توجب الصفة لغيرها.

ومنها: أنّ العلّة لايقف تأثيرها على شرط منفصل لأنّ الصفة المعلّلة مقصورة على وجود العلّة كما أنّ صفة الذات مقصورة على الذات، إذ لو كانت العلّة توجب الصفة بشرط منفصل لما امتنع أن يحصل العلّة ولم يحصل الشرط،

فيؤدّي ذلك إلى وجود العلّة مع ارتفاع المعلول، وليس كذلك المقتضي لأنّه قد يقف تأثيره على شرط منفصل أو متّصل.

ومنها: أنّ العلّة الواحدة لاتؤثّر في صفتين مختلفين، والمقتضى الواحد صحّ أن يقتضي أوصافاً كثيرة، ألا ترى أنّ كون الحيّ حيّاً يقتضي له بكل مدرك صفة.

وأمّاصفة الذات في سائر الذوات، فانّها لاتقتضي إلاّ صفة واحدة.

فأمّاأخصّ أوصاف القديم تعالى، فانّه يقتضي كونه قادراً عالماً حيّاً موجوداً. ووجود القديم تعالى يجري مجرى الشرط في اقتضاء هذه الأوصاف. فكأنّه يقتضي كونه موجوداً على الاطلاق ويقتضي كونه قادراً عالماً حيّاً و الوجود يجري مجرى الشرط.

وانّما قالوا الوجود يجري مجرى الشرط لأمرين:

أحدهما: أنّ ما هو عليه في ذاته كما اقتضى كونه قادراً عالماً حيّاً اقتضى كونه موجوداً فالمقتضي للكل واحد.

والثاني: أنّ الشرط انّما يدخل فيما ينتظر ويستقبل و لايدخل في الماضي.

فلو قلنا: إنّه شرطٌ، لأوهم تجدّد هذه الأوصاف وانّها ستحصل وليست حاصلة فيما لم يزل وليس الأمر كذلك، بل كان القديم تعالى لم يزل ولايزال موصوفاً بهذه الأوصاف ويستحيل خروجه تعالى عن هذه الأوصاف وهي خمسة: كونه قادراً عالماً حيّاً موجوداً، والخامس ما هو عليه في ذاته وهو أخصّ أوصافه.

فأمّا كونه مدركاً، فهو مقتضى المقتضي، لأنّ أخصّ أوصافه يقتضي كونه حيّاً، وكونه حيّاً يقتضي كونه مدركاً.

و وجود المدرك شرط. وكونه مدركاً يتجدّد عند وجود المدرك، و كونه مريداً وكارهاً يرجعان إلى المعنى لأنّه تعالى مريد بإرادة محدثة لا في محل، وكذلك كونه

كارهاً. وهذان الوصفان يتجدّدان عند تجدّد هذين المعنيين. فعلى هذا المذهب للقديم تعالى ثمانية أوصاف. و على مذهب من لم يثبت أخصّ الأوصاف له تعالى سبعة أوصاف. فهذهالأوصاف هي التي دلّت أفعاله تعالى عليها. إمّا بنفس الفعل أو بواسطة الفعل؟ على ما هو مشروح في الكتب.

ومنها: أنّ ما يمنع المعلول مانع من وجود العلّة، ألا ترى أنّ كون الميّت ميّتاً لما أحال كونه عالماً، أحال وجود العلم في قلبه. وعدم الجوهر لما أحال كونه كائناً، أحال اختصاص الكون به وليس كذلك المقتضي لأنّه قد يصحّ ثبوت المقتضي مع فقد المقتضى، ألا ترى انّ الجوهر يوصف بكونه جوهراً في حال العدم مع استحالة التحيّز في حال العدم، ويصحّ ثبوت كون الحيّ حيّاً مع فقد كونه مدركاً إمّا لفقد المدرَك، أو لأمرٍ يمنع من ذلك.

ومنها: أنّ المقتضى ربّما يؤثّر فيما يرجع إلى النفي، ألا ترى أنّ كون القديم تعالى حيّاً متعالياً عن الآفات، يقتضي كونه غنيّاً، وكونه غنيّاً في الحقيقة حكم يرجع إلى النفي، لأنّه في المعنى انتفاء الحاجة، و كون الجوهر جوهراً يحيلُ اختصاصه بجهتين وهذا نفيٌ، ولا يصحّ ذلك في العلل، لأنّ العلّة لا توجب ما يرجع إلى النفي. وقد يشترك المقتضي والعلّة في ايجاب الصفة وإن كان كلّ واحدٍ منهما يؤثر لأمر يرجع إلى ذاته.

مسألة: في الفرق بين العلّة والشرط

اعلم أنّ الفرق يقع بين العلّة والشرط من وجوه:

منها: أنّ الشرط قد ينفك من المشروط وينفصل. مثل وجود المدرَك، فانّه أمرٌ منفصل عن المدرِك ويصحّ وجوده، وإن لم يدركه الحق منّا لمانع يمنعه منه وليس كذلك العلّة، لأنّه يستحيل انفكاكها من المعلول. وقد تقدّم أنّ ما أحال من

المعلول أحال وجود العلّة.

ومنها: أنّ الشرط قد يكون منفياً مثل عدم المقدور، فانّه شرط في كون القادر قادراً عليه وهذا لايصحّ في العلّة لأنّ العلّة توجب الصفة عند الوجود.فانّ ايجاب الصفّة حكم مقتضى صفة الذات الذي هو مشروط بالوجود فإذا خرج المعنى عن الوجود خرج عن تلك الصفة وخروجه عن تلك الصفة يبطل جميع أحكامه.

ومنها: أنّ الأضداد قد يقوم بعضها مقام بعض في اقتضاء الحكم. بيان ذلك: أنّ البياض لاينافي الأضداد [مع الضد] إلاّ إذا صادفه في المحلّ، والسواد والحمرة والصفرة والخضرة في هذا الحكم، سواء و هذا لا يصحّ في العلّة.

ومنها: أنّ الأُمور الكثيرة جاز، أن تكون شرطاً في ثبوت صفة واحدة أو حكم واحد ألا ترى أنّ الحياة لا تصحّ حلولها إلاّ في بنية مخصوصة والجوهر لا يكون بنية إلاّ عند أُمور كثيرة.

وقد تقدّم أنّ العلّة توجب الصفة من غير شرط فإنّ المعلول الواحد لا يحتاج إلى أكثر من علّة واحدة.

ومنها: أنّ الشرط انّما يؤثر في التصحيح، والعلّة تؤثّر في الايجاب.

ومنها: أنّ المشروط لايكون طريقاً إلى إثبات الشرط لصحّة أن يعلم الشرط وان لم يعلم المشروط، وليس كذلك المعلول، لأنّه طريق إلى اثبات العلّة.

ومنها: أنّ الشرط قد يكون متقدماً على المشروط وقد يكون مقارناً له. وليس كذلك العلّة لاستحالة تقدّم العلّة على المعلول.

ومنها: أنّ حكم الشرط قد يكون راجعاً إلى الفاعل، ألا ترى أنّ عدم المقدور شرط في صحّة الفعل، ولولا عدم المقدور لما صحّ من الفاعل إيجاده، وليس كذلك العلّة، لأنّ حكمها مقصور على ما تختصّ العلّة به.

ومنها: أنّ الشرط يكون مختصّاً با لمشروط وقد يكون منفصلاً منه والعلّة يجب اختصاصها با لمعلول.

فبهذه الوجوه يعلم الفرق بين العلّة والشرط.

مسالة: في الفرق بين المقتضي والسبب

اعلم: أنّ الفرق بينهما يحصل من وجوه:

منها: أنّ السبب لا يكون إلاّ ذاتاً، والمقتضي لا يكون إلاّ صفةً.

ومنها: أنّ السبب يوجب المسبّب لا لأمر يرجع إليه، بل لأمر يرجع إلى كون القادر قادراً عليهما ومتعلّقاً بهما والمقتضي لا يقتضي إلاّ لأمر يرجع إليه.

ومنها: أنّ السبب والمسبّب يرجعان إلى الفاعل لأنّ فاعل السبب هو فاعل المسبب والمقتضي والمقتضىٰ لا تأثير للفاعل فيهما.

ومنها: أنّ السبب والمسبب يجب أن يكونا حادثين لأنّهما ذاتان يحصل أحدهما بحسب الآخر والمقتضي والمقتضىٰ وصفان، لاسبيل للحدوثة إليهما لأنّ الحدوث انّما يطلق على ما يتجدّد وجوده من الذوات.

ومنها: أنّ السبب جاز أن يعدم عند وجود العلم المسبب، ألا ترى أنّ النظر يعدم عند وجود العلم، والاعتماد يعدم عند وجود الحركة والمقتضي يجب ثبوته عند ثبوت المقتضى.

وأمّا الفرق بين العلّة والسبب، فإنّه يحصل من وجوه:

منها: أنّ العلّة وإن كانت ذاتاً، غير أنّها لا توجب إلاّ الصفة، والسبب عبارة عن ذات تولّد ذاتاً أُخرى.

ومنها: أنّ السبب جاز أن يعدم عند وجود المسبّب، والعلّة يجب وجودها عند ثبوت المعلول.

ومنها: أنّ السبب الواحد جاز أن يولّد مسبّبات كثيرة، والعلّة الواحدة لا توجب إلاّ صفةً واحدةً.

ومنها: أنّ السبب صحّ ثبوته مع المنع من المسبّب. وقد تقدّم أنّ ما أحال المعلول أحال وجود العلّة.

ومنها: أنّ من الأسباب ما يكون مقارناً للسبب وما يكون متقدّماً عليه، والعلّة لايصحّ تقدّمها على المعلول.

ومنها: أنّ محلّ السبب والمسبب قد يكون واحداً مثل المجاورة والتأليف والتفريق والألم، وقد يكون متغايراً مثل الاعتماد والحركة، والعلّة لا توجب الصفة إلاّ لما يختصّه نهاية الاختصاص.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مسألة:

اعلم أنّ الفناء معنىً عند المتكلّمين إذا وجد عدمت الجواهر. ولا يصحّ اثبات الفناء إلاّ بعد إثبات عشرة أشياء.

أوّلها: أنّ الأجسام باقية، وهذا معلوم بحيث لا يستحسن الخلاف فيه.

والثاني: أنّ الباقي، لايكون باقياً لمعنىً حتّى لا يصحّ أن يقال إذا فقد ذلك المعنى عدم الجسم. وليس للباقي بكونه باقياً صفة زائدة على استمرار وجوده وما ليس بصفة لا سبيل للتعليل إليه، أو لو كان كون الشيء باقياً صفة زائدة على استمرار وجوده، لصحّ أن يعلمه باقياً من لا يعلم استمرار وجوده، أو أن يعلمه مستمرّ الوجود من لا يعلمه باقياً. وهذا غاية ما يفرق به بين الوصفين.

والثالث: أن قبيل الأكوان يصحّ عليه البقاء، فلا يصحّ أن يقال إنّ الجسم يعدم لعدم الكون، لأنّ وجوده يضمن به. وانّما قلنا ذلك، لأنّ الجسم لا يصحّ وجوده إلّا مع كونٍ مّا، ثم لا يصحّ خلوّه منه أو من ضدّه.

والرابع: أنّ العدم صحيح على الأجسام، لأنّها محدثة، والمحدث لا يجب وجوده على الإطلاق، غير أنّ العقل لا يدلّ على أكثر من صحّة عدمها.

وانّما نعلم بالسمع أنّ الأجسام ستقدّم لا محالة و هو الخامس من المسائل.

والدليل على ذلك: أنّ الله تعالى أخبرنا بأنّه يعدم الأجسام بقوله تعالى: ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَ الآخِرُ﴾ [١] ويعيدها للجزاء والمقابلة بقوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْداً عَلَيْنَا﴾ [٢].

و وجه الاستدلال من الآية الأولى هو أنّ الله تعالى كان أوّلاً و لاشيء معه يجب أن يكون آخراً و لاشيء معه.

فلو بقيت الأجسام و ما معها من الاعراض، لما صحّ أن يكون القديم تعالى آخراً، ولا شيء معه، فلابدّ إذاً من أن يعدمها، ليصحّ هذا القول، ثم يعيدها للجزاء لما تقدّم. و هذه المسألة من جملة هذه المسائل التي لا تعلم إلّا بالسمع. ولذلك قال أصحابنا: لا يصحّ اثبات الفناء إلّا باعتبار السمع على ما ذكرت.

والسادس: أنّ الجسم لا يجوز أن ينتهي إلى حالٍ يجب عدمه على ما زعم بعض الناس، لأنّه لو كان كذلك، لما امتنع أن يؤخّر الله تعالى احداث الجسم إلى الوقت الذي يجب عدمه في الثاني فيحدثه في ذلك الوقت و يجب عدمه في الوقت

١ـ الآية ٣، من سورة الحديد: ﴿هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن وهو بكلّ شيء عليم﴾.

٢ـ الآية ١٠٤، سورة الأنبياء: ﴿يوم نطوي السماء كطيّ السجلّ للكتب كما بدأنا أوّل خلق نعيده وعداً علينا إنّا كنّا فاعلين﴾.

الثاني، حتّى يكون حال الجسم حال الصوت في وجوب العدم في الوقت الثاني.

والسابع: أنّ القدرة لا تتعلّق بـالاعدام، وانّما تتعلّق بالايجاد مـن غير توسّط معنىً. ولا يؤثّر في الاعدام إلاّ بتوسّط معنىً.

بيان ذلك: أنّ أحدنـا إذا أراد أن يعدم ما يبقـى من أفعال نفسـه أو أفعال غيره فلابدّ مـن أن يفعل ضدّ ذلك الشيء لينتفي عند وجـود ضدّه، و لا يصحّ أن يعدمه إلاّ على هذا الوجه، سواء كان القادر قديماً أو محدثاً.

والثامن: أنّ كلّ ما كان باقياً من الموجـودات فلا يصح عدمه إلاّ بضدّ يطرأ عليه، أو بانتفاء ما يحتاج إليه.

والتاسع: أنّ الجسم لا يحتاج في وجوده إلى أكثر من كون فاعله قادراً ليحدثه به، و ليس حاله حال السواد الـذي لولا وجود المحلّ لما صحّ وجوده، وهذا معنى قولنا: الجوهر قائم بنفسه، والسواد قائم بغيره.

والعاشر: أنّا إذا حقّقنـا أنّ الجواهر ستعدم لا محالـة، وأبطلنا هذه الـوجوه، فلابـدّ من القضاء بأنّ لها ضدّاً لا يعـدم إلاّ عند وجود ذلك الضـدّ، و هو المعنى الذي سمّيناه فناء.

وكلّ واحـدة من هـذه المسائل تحتـاج إلى شرح طويل، و هـذا المختصر لا يحتمل شرحها غير أنيّ أشرت في كلّ واحدٍ منها إلى القـدر الّذي يأنس المتبدئ به. ثم يطلب تفصيلهـا من الكتب إن شاء. وإذا وجـد جزء واحد من الفنـاء، وجب عدم العالم بأسره، لأنّ الفناء معنىً لا يحتـاج إلى المحلّ، وإذا وجد كان اختصاصه بنعوت الأجسام كاختصاصه بسائر الأجسام، فما انتفى به جسم واحد إلاّ و يجب انتفاء الكل به. ونظير ذلك أنّا لو فرضنـا مائة جزء من السواد في محلّ واحد و طرأ

عليه جزء واحد من البياض، لوجب عدم الكلّ. والفناء لا يصحّ بقاؤه، فإذا وجد وجب عدمه في الثاني. وفي صحّة إدراك الفناء خلاف. وتفصيل هذه المسائل مشروحٌ في الكتب.



فصل

نذكر فيه ما يراعى في الحدود و نختم به الكتاب:

اعلم أنّ الحدّ هو الكشف عن الشيء بعبارة أوضح منه. و من حقّه أن يكون جامعاً مانعاً يجمع فيه ما هو منه و يمنع منه ما ليس فيه. ولهذا قيل: يجب أن يكون الحدّ مطرداً منعكساً.

بيان ذلك: قولهم: الجوهر ما له حيّز في الوجود، فكلّ ما له حيّز في الوجود فهو جوهر. وما ليس له حيّز عند الوجود، فليس بجوهر. فهذا الحكم واجب في كلّ حدّ، وهو شبيه بكلام العرب من أحد وجهين:

أحدهما: أن يكون حدّ الشيء في اللغة: منتهاه و غايته.

الثاني: أن يكون الحد مأخوذاً من المنع. ولذلك سمّي السجّان حداداً، لأنّه يمنع الناس من الدخول و الخروج.

ثم اعلم: أنّ الحدود مبنيةٌ على العبارات دون المعاني ولذلك قيل: لا مدخل للحدّ فيما يعلم بدليل العقل، لأنّ الحدّ متعلّق بالعبارة ولاسبيل للعبارة فيما طريقه العقل.

والغرض بذكر الحدّ تعريف معنى اللفظ، لأنّه إذا كان المحدود غامضاً يذكر بلفظ أوضح منه. ولذلك لايحسن تفسير ما كان غاية في الوضوح. ولهذا المعنى اقتصروا في ابانة الشيء عن غيره في كثير من الأشياء على الاشارة، ألا ترى

أنّهم إذا سئلوا عن حدّ الانسان، قالوا هـذه الجملة المشاهدة. وربّما أحالوا السائل إلى ما نجده من نفسه ولا يمكنه دفعه كما ذكرنا في حدّ المريد و المدرِك و الناظر.

ولـذلـك يمتنع أهـل التحقيق مـن تحديـد الموجـود، لأنّ كلّ لفـظ يحدّ بـه الموجود، فالموجود أظهر منه. ولهذا عيب على حـدّ الموجود بأنّه الكائن أو الثابت. أو بأنّه يختصّ بحال ينكشف به حكم المخالفة والمماثلة.

ولاشك أنّ قولنا مـوجود، أوضح من جميع ذلك. ولا يجوز أن يحدّ الشيء بما لا يعلم إلاّ بعد العلـم بالمحدود، كما قال أبـو علي: الواجب ما لـه ترك قبيح، لأنّ هذا يقتضي أن لا يعلـم الواجب إلاّ بعد العلم بالترك.

ولا يجوز أن يحدّ الشيء بما هـو محدود بـه، وذلك مثـل قـول المجبّرة في حـدّ الكسب: «هُوَ ما وقعَ بقدرةٍ محدَثَة» لأنّهم لو سئلوا عمّا وقع بقدرة محدثة رجعوا إلى ذكر الكسب، فهذا على الحقيقة، تفسير الشيء بنفسه.

ولا يجوز أن يـذكر في الحد، أكثر ممّا يقـع به الإبـانة و التميـز. ولـذلك لا يستحسن في حدّ العلـم الاعتقاد الذي يتعلّق بالمعتقـد على ما هو بـه مع اقتضائه سكـون النفس، لأنّ قـولنـا: «العلـم مـا يقتضي سكـون النفس» يغنـي عن هـذه الإطالة، وبه تقع الابانة.

الحدّ يجب أن يكون مطرداً أو منعكساً، ولهذا المعنى كـان المستفاد بالحدّ هو المستفاد بالمحدود لأنّ الحدّ في الحقيقة هو المحدود.

ولذلك كـان العلم بالحد هو العلـم بالمحدود إلاّ أنّ أحـد اللفظين كاشف للآخر و إذا لم تكـن إحدى العبارتين أوضح من الثانيـة، فلا يجوز أن تحدّ إحديهما بالأخرى، ألا ترى أنّ العلم و المعرفة لما كان سواء في الجلاء و الظهور، فلا يجوز أن يحدّ أحدهما بالآخر.

ولا يجوز أن يقال في حدّ الغيرين ما قالـه البغداديون: من أنّ وجود أحدهما يمكن مـع عـدم الآخر إمّـا بـزمـان أو مكان أو وجـه مـن الوجـوه أو سبـب من الأسبـاب، لأنّ ذلك ينتقض بما لا يحصـى كثرة، ألا تـرى أنّ من يـذهب إلى قـدم الأجسام بعلم يغايـرها و إن لم يعلم جواز وجود بعضهـا مع عدم البعض و يصحّ اعتقاد قديمين غيرين مع استحالة انفكاكهما.

والصحيح في حدّ الغيرين أن يقال: كل معلومين تميّز كلّ واحدٍ منهما بذكر يخصّه فهما غيران. ويجوز أن يذكر في الحدّ ما يكـون مجازاً إذا كان كاشفاً عن معناه و هذا كما نقول في حدّ الكلام ما لـه نظام مخصوص، فإنّ استعمال النظام توسّع في الكلام.

وكذلـك قولنا في الكشـف عن العلم بـاقتضائه سكون النفس لأنّ سكون النفس في هذا المعنى توسّع ومجازٌ.

وأمّا قـولنا في حـدّ الشيء بأنّه يصـحّ أن يعلم و يخبر عنه، فليـس بحدّ على الحقيقة. وإنّما نقول لفظـة شيء تقع على كل ما يصحّ أن يعلم و يخبر عنـه ولذلك قلنا: إنّه من أعمّ الأسماء وأوّلها وضعاً.

ومهما أمكن أن يذكر في الحد، عبارة مفرده، فلا يجوز أن يعدل عنها إلى ذكر الحكم، فإذا تعذّر ذلك جاز أن نذكر الحكم في الحدّ. ولهذا قلنا في حدّ القادر من اختصّ بحـال، لكونه عليهـا يصحّ منه الفعل، لأنّـا لم نجد عبارة تنبئ عن تلك الحال أوضح من ذلك. واحتجنا إلى ذكر الحكم.

واعلم أنّ الكـلام في الحدّ لما كان كـلاماً في العبـارة، فلابـدّ فيه من اعتبـار الوضع والاصطلاح، لأنّ العبـارة لا تخلو من أن تكون لغويةً أو عـرفية أو شرعيةً، فان كان اللفـظ لغوياً فالمرجع فيما يحدّ بـه إلى اللّغة، لأنّه يجب أن يكون مـوافقاً لما وقعت عليه المواضعـة. وإن كان اللفظ شرعياً فـالاعتبار فيه بموضـوعات الشرع،

وأمّا الألفاظ الاصطلاحية فالواجب أن يكون له شبه بما وقعت العرف عليه المواضعة، لأنّ أهل الاصطلاح يتكلّمون بكلام العرب فكلّ ما كان أشبه بكلامهم كان أولى بالاستعمال.

تمّ كتاب الحدود

بحمد الله ومنّه وحسن توفيقه وصلّى الله على النبي محمد وآله

كتبه أحمد بن مجتبى بن أحمد الحسيني متّع به طويلاً وغفر له ذنوبه

ولوالديه ولمن قال آمين ربّ العالمين.

و وقع الفراغ منه في شهر صفر من شهور سنة خمس وخمسين وستمائة هجرية .

والحمد لله ربّ العالمين

الفِهْرِسُ الهجائِي لِلْمُصْطَلَحاتِ الكَلامِيّةِ


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرس الآيات القرآنية

الأعراف / ٧

يونس / ١٠

النحل / ١٦

الإسراء / ١٧

الكهف / ١٨

مريم / ١٩

الأنبياء / ٢١

الحجّ / ٢٢

المؤمنون / ٢٣

الشّعراء / ٢٦

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

محمّد / ٤٧

* ... وَاللهُ الغَنِيُّ وَأَنتُمُ الفُقَراءُ ...	٣٨	٦٥

الحديد / ٥٧

* هُوَ الأوَّلُ وَ الآخِرُ ...	٣	١١٨

الملك / ٦٧

* تَكادُ تَمَيَّزُ مِنَ الغَيْظِ ...	٨	١٠٦

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرس الأعلام

الفرق

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي



أسماء الكتب



جمع‌داری اموال

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
۱۲۱-۰۱-۱۷۳۳۵

مكتب

السعر:

۲۵۰۰ ريال